

श्री सहजानन्द शास्त्रमाला के सरक्षक महानुभाव—

(१) श्रीमान् सा० महावीरप्रसाद जी जैन वैकर्स, सबर मेरठ, सरक्षक, प्रथम प्रवचन ट्रस्टी

(२) श्रीमती सी० फूलमाला देवी, बर्मपल्ली श्री सा० महावीरप्रसाद जी जैन वैकर्स, सबर मेरठ सरक्षिका

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके प्रवर्तक महानुभाव—

१	„ श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सर्राफ	सहारनपुर
२	„ श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन पाण्ड्या	झूमरीतिलैया
३	„ कृष्णचन्द जी रईस	देहरादून
४	„ शिठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	झूमरीतिलैया
५	„ श्रीमती सोवती देवी जैन	गिरीडीह
६	„ मिमसेन नान्दसिंह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	„ प्रेमचन्द प्रीतप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	„ सलोकचन्द लालचन्द जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	„ दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	„ बाकमल प्रेमचन्द जी जैन	मसूरी
११	„ बाबूराम मुरारीलाल जी जैन	जालापुर
१२	„ केवलराम चण्डी जी जैन	जवाहर
१३	„ गेंदामल बगडू शाह जी जैन	मनावर
१४	„ मुकुन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	„ श्रीमती बर्मपल्ली सा० कलशचन्द जी जैन	देहरादून
१६	„ जगन्नाथ चौरसैन जी जैन सर्राफ	सबर मेरठ
१७	„ मन्नी दिगम्बर जैन समाज	लखवा
१८	„ बाबूराम प्रकाशप्रसाद जी जैन	तिस्सा
१९	„ विशालचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	„ हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन मोहरसियर	बटावा
२१	„ सी० प्रेम देवीशाह सु० सा० फनहलाल जी जैन संधो	बबपुर
२२	„ मन्नाली दिगम्बर जैन महिला समाज	लखवा
२३	„ सागरमल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडीह
२४	„ गिरधारीलाल चिरञ्जीवल जी जैन	गिरीडीह
२५	„ राधेलाल कासूराम जी जैन मोदी	गिरीडीह
२६	„ फूलचन्द ललनाथ जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	„ सुखवीरसिंह हेमचन्द जी जैन सर्राफ	बहीठ
२८	„ गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन मोदी	लालपोला
२९	„ दीपचन्द जी जैन सुपरिन्टेन्डेंट इन्जीनियर	कानपुर
३०	„ मन्नी दि० जैन समाज नाई की मण्डी	भारत

३१	श्रीमान लाला सचानिका दि० जैन महिला मण्डन नमककी मण्डी	भागरा
३२	" नेमिचन्द जी जैन रुहकी प्रेम	रुहकी
३३	" भम्बनलाल शिपप्रसाद जी जैन चिलकाना बाले	सहारनपुर
३४	" रीजनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	" मोल्हडमल श्रीपाल जी जैन जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	" शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	" बनवागीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला
३८	" श्री लाल इन्द्रकुमार जी जैन छाबडा	भूमरीतिलैया
३९	" श्री इन्द्रजीन जी जैन बेकील स्वरूप नगर	कानपुर
४०	" श्री मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	बगपुर
४१	" श्री दयाराम जी जैन धार. ए. डी. ओ	सदर मेरठ
४२	" श्री मुन्नालाल गदवराम जी जैन	सदर मेरठ
४३	" + जिनेश्वर प्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सदर मेरठ
४४	" + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला

नोट:—जिन नामोंके पहिले श्री ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये धाये हैं, शेष धाने हैं। तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं धाया अभी बाकी है।

## आमुख

तत्त्वार्थसूत्र (भोजशास्त्र) की गम्बह्र स्मर्यामात्र नामक टीका करनेके प्रारम्भ मे भोजभागके नेता ब्राह्मणोंके वचन करनेके प्रसङ्गकी व्याख्यामे सर्वप्रथम आत्मिकशिरोमणि समन्तभद्राचार्यने ये ब्राह्मण सर्वज्ञ ही क्यों वचन करनेके योग्य हैं इसपर भीमासा (संयुक्तिक विचारणा) की। किसीके पास देव होते हैं, कोई आकाशमें चलते हैं, किसीपर चमर कुलते हैं, इन कारणोंसे वे ब्राह्मण यही हैं पूज्य नहीं हैं। 'ये' बातें तो मायावी पुरुषोंमे भी सम्भव हो सकती हैं। सलारी देवोंमे सम्भव होनेसे दिव्य शरीर भी पूज्यत्वका हेतु नहीं है। तीर्थप्रवृत्ति भा करनेकोने की है उनमे परस्पर विरोध भी है अतः तीर्थप्रवचन सबकी आसुताका हेतु नहीं बन सकता, किन्तु जिसके परस्पर विरुद्ध वचन नहीं हो, युक्तिशास्त्रमे अविरुद्ध वचन हो, प्रमाणमे प्रसिद्ध व अबाधित वचन हो वही निर्दोष हो सकता है। इस अर्थात् वस्तुस्वरूपके अभिमतोत्तर पाण्डित्यपूर्ण संयुक्तिक विचार किया गया है। जैसे किन्हीं दार्शनिकोंका सिद्धान्त है कि तत्त्व एकान्त भावस्वरूप है किसी भी प्रकार अभावस्वरूप नहीं है। इस सम्बन्धमे सतिष्ठ-रूपमे यह जानकारी दी है कि यदि कोई पदार्थ सर्वथा भावरूप है तो कोई भी पदार्थ सब पदार्थोंके सद्भावका हो जायगा तब ब्रह्म क्षेत्र कालभावकी कुछ भी व्यवस्था नहीं हो सकती। भावैकान्तको अनेक विधियोंमे अनेक दोष दूखित दर्शाया है। किन्हीं दार्शनिकोंका अभिमत है, किन्हीं दार्शनिकोंका मन्तव्य है कि तत्त्व अभावस्वरूप ही है इस विषयमे बताया गया है कि पदार्थ यदि अभावैकान्तमय है तो ज्ञान, वाक्य, प्रमाण

भावि कुछ भी न रहा फिर मिट ही क्या किया जा सकेगा। यो पदार्थ न केवल भाव-स्वरूप ही है और न केवल अभावस्वरूप ही है किन्तु प्रत्येक पदार्थ स्व द्रव्य क्षेत्रकाल भाव भावस्वरूप है और हर द्रव्य क्षेत्रकाल भावसे अभावस्वरूप है। तथा दोनों स्वरूपोंको एक साथ कहा जाना अवश्य होनेसे अवगन्धक्य है। यो तीन स्वतन्त्र वर्ग सिद्ध होनेपर इनके द्विसंयोगी तीन भङ्ग और तिसंयोगी एक भङ्ग और सिद्ध होता है। यो सप्त भङ्गोंमें भावस्वरूप व अभावस्वरूपका वर्णन करके सम्यक् प्रकाश दिया है।

पूर्वोक्त स्याद्वाद विधिसे निम्नाङ्कि। इन सप्त विधियोंके सम्बन्धमें जो यथार्थ प्रकाश दिया गया है (१) पदार्थ एक है या अनेक है, (२) वस्तु पर्यवैतक्य है या द्वैत-रूप अर्थात् एकात्मः सभी ज्ञेय सर्वथा भूयक भूयक् है, (३) वस्तु नित्य है या अनित्य, (४) वस्तु वस्तुव्य है या अवस्तुव्य, (५) कार्यकारणमें, गुरु गुरुमें सामान्य सामान्य-वान्में भिन्नता है, या अभिन्नता है, (६) धर्म धर्मोंकी सिद्धि आपेक्षिक है या अना-पेक्षिक है (७) क्या हेतुने ही सब कुछ सिद्ध होता है या भावमते ही सब कुछ सिद्ध होता है (८) क्या प्रतिज्ञापमान अन्तरङ्ग धर्म ही है या बहिरङ्ग धर्म पद र्व ही है, (९) क्या आग्यसे ही धर्मसिद्धि है वा पुरुषार्थसे ही धर्मसिद्धि है (१०) क्या धर्म प्राणिमोंमें पु.नके उत्पादसे पाप बँधना है, (११) क्या धर्म प्राणिमोंमें सुखका उत्पन्न होनेसे पुण्य बधता है, (१२) क्या स्वयंके कर्मसे क्या पुण्य बँधता है, (१३) क्या स्वयंके सुखसे पाप बधता है, (१४) क्या अज्ञानसे जाने ज्ञानकी कमीसे धर्म ही होता है, (१५) क्या अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है। उक्त सभी विधियोंकी सशुद्धि मीमासा करके स्याद्वाद विधिसे सभी विधियोंका यथार्थ परिचय कराया गया है, जिसका धनि सत्त्वमें वर्णन किया जाय तो वह भी बहुत अधिक विवरण हो जाता है। इस सबको पाठकगण स्वयं इन प्रवचनोंका अध्ययन करके परिज्ञात करें। प्रन्तमे वस्तुस्वरूपको सिद्ध करने वाले तत्त्वज्ञानकी प्रमाणरूपता व एकाद्वाद नयसंस्कृतता व तत्त्वज्ञानका फल, स्याद्वादका विवरण, केवल प्रत्यक्ष परोक्षके धर्ममें स्याद्वादकी केवल ज्ञानवत् सर्वमस्वप्रकाशकताका वर्णन करके बीतराय सर्वज्ञ हितोपदेशको ही प्राप्त होना सिद्ध किया है तथा आत्मकल्याणार्थी पुरुषोंकी सम्यक् उपदेश और मिथ्योपदेशकी विशेष जानकारी हो एतदर्थ इस आधुनीमासाको रचनेका भाव्य तार्किक बुद्धिमणि श्री समन्तभद्राचार्यने बताया है।

इस महान् धर्मके गूढतम महत्वको सरसतासे सर्वसाधारणोपयोगी प्रवचन द्वारा प्रकट करना अध्यात्मयोगी, न्यायतीर्थ, पुण्य श्री १०५ सुल्लक मनोहर श्री बर्णी श्री महाराजके प्रकाश पाण्डित्यका सुमधुर फल है जिसे जैन नीमासकी उच्चतम कोटिमें विराजमान करनेका महाराजश्री ने प्रयास किया है। आशा है जैन समाज ही नहीं, विषय ममात्र इस प्रयाससे लाभान्वित होगा।

तत्त्वज्ञान-प्रभावित.

व्याकरसरत्न, काशीगम शर्मा 'अफुल्लित'

सहारनपुर

# प्राप्तमीमांसा प्रवचन

[ पंचम भाग ]

प्रवक्ता •

(अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ क्षु भनोहर जी वर्णी सहजानन्द महाराज)

मोक्षमार्गस्यनेतारं भेत्तारं कर्मभूमुताम् ।

ज्ञातारं विश्वसत्त्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ॥

लोकमें प्राप्त कौन है, प्रश्न की समीक्षा— तत्त्वार्थ महाशालजी बहुत बड़ी टीका करनेके प्रसंगमें स्वामी सगतभद्र चायने उक्तं मंगलाचरणके प्रसंगको लेकर यह निर्णय बताया उचित समझा कि लोकमें प्राप्त कौन हो सकता है ? जो मोक्षमार्गके नेता है, कर्मपहाड़के भेदने वाले हैं और विश्वसत्त्वके ज्ञाता हैं वे प्राप्त हो सकते हैं । इन तीन विशेषणोंमें यह सिद्ध हुआ कि सर्वज्ञ विद्वान और कामनके माने मोक्षमार्गके मूल प्रणायक प्राप्त कइलाते हैं तो ऐसा निर्णय करनेके प्रसंगमें यह विवाद उठना प्राकृतिक ही है कि ऐसे प्राप्त मयवान अर्हत्तन ही क्यों हैं ? और उसके कारणके विवरणमें स्वामी सगतभद्र देवने प्रथम उन कारणोंको बताया कि जिन कारणोंसे ही अरहत प्राप्त नहीं कहलाते किन्तु अन्य कारणसे कहलाते हैं, इन्हीं अलंकार रूपमें वर्णित किया है कि मानो प्राप्ति के निर्णयके लिए सगतभद्र चले तो सभी लोकमान्य मैत्रियोंको निरखते—निरखते जब अरहत देवपर दृष्टि पड़ती तो मानो प्रभु भी ओरसे ही बल्लि हुई कि ठीक है सगतभद्र, हमारी दृष्टि करना उचित है । हम ही प्राप्त हैं क्योंकि मेरे पास देव होते हैं, आकाशमें जनता हैं, कामर आदिक विभूतियाँ उरनी हैं । उसके उत्तरमें कहा गया कि हे प्रभो ! आप इन बातोंसे प्राप्त नहीं, महान पही, क्योंकि ये बातें तो मायावी पुरुषोंमें भी देखी जाती हैं । तब मानो प्रभु की ओर से फिर प्रश्न हुआ । तब तो चूँकि हमारा शरीर महोदयविकिष्ट है, शरीरके भीतर कोई उपधातुके दोष नहीं है और बाहरमें पुष्पदृष्टि आदिक हुआ करती है अतएव मैं महान हूँ । तो सगतभद्र कहते हैं कि शरीरके ऐसे महोदय के कारण तो प्रभु आप महान नहीं हैं,



क्योंकि यद्यपि शरीर का इतना स्वच्छ होना एक दिव्य और सत्य है लेकिन ऐसी पुरुषिता तो देवोंके शरीरमें भी हो सकती है। किन्तु वे हैं रागादिमान, महान तो नहीं, तब तीमरी बार मानो यह प्रश्न हुआ कि हमने एक तीर्थ चलाया है, जैन जावन चलाया है इस कारणसे हम महान हैं तो उसके उत्तरमें कहा गया कि एक तीर्थ चलानेके कारण भी आप महान नहीं हो, क्योंकि तीर्थ तो अनेकोंने अनेक चलाये। और उन तीर्थोंका एक दूसरेसे विरोध है व उनका परस्पर भी विरोध है। हा, इनकी बात अवश्य है कि परस्पर विरोध होनेके कारण यद्यपि तीर्थ चलाने वाले मनुष्य आधुपना नहीं हो सकती, फिर भी कोई तीर्थ चलाने वाला गुरु होता ही है। और, ऐसा गुरु वही तीर्थप्रणेत हो सकता कि जहाँ दोष एक न रहे हो।

निर्दोष निरावरण, सवज्ञ प्रभुकी आप्तताका निर्णय और भार्वकान्त-वादियोंके आप्तपना हो सकनेका पुन. एक पर्यनुयोग शोषावरणरहित कोई तीर्थप्रणेत गुरु हो सकता है, इस कथनपर पुन. प्रश्न हुआ कि दोष और आवरण मुझमें नहीं रहे यह कैसे निश्चय कि.। ? तो सम्यग्भद्राचार्यने कहा कि दोष, आवरण पू कि शोषाधिक भी। हैं और उपाधिक मिलनेपर बढत हैं, उपाधिक घटनेपर कम होते हैं। तो जहाँ उपाधि नहीं रहनी वहाँ ये सभीके सभी दोष समाप्त होजाते हैं। यो यह सम्भव है कि कोई आत्मा ऐसा होता है जिसमें दोष और आवरण बिल्कुल नहीं रहते। और इसी कारण उसका इतना कुछ विकास होता है कि सूक्ष्म अतिरिक्त दूरदर्शी, बिलोक विकासवर्ती सभी उपाध उसके प्रत्यक्षमें रहते हैं। और, ऐसे निर्दोष निरावरण सर्वज्ञ हे अरहत तुम ही हो, क्योंकि निर्दोष हो और मुक्ति प्राप्तके अधिकतम आपके वचन हैं, जिनके शासनमें कहीं विरोध न पाये। जो वस्तुस्वरूपके अनुकूल हो, उस शासनका प्रयोग निर्दोष ही हो सकता है। आपका शासन किसी प्रमाणसे बाधित नहीं होता। किन्तु जो आपके शासन अनुसृतसे बाह्य हैं ऐसे एकान्तवादियोंका अपना ही खुदका मतभ्रम प्रत्यक्षादिक प्रमाणोंसे बाधित हो जाता है। एकान्तवादने जो धासक है वे पू कि अनेकान्त शासनका आलम्बन नहीं लेना चाहते इस कारण उनके यहाँ ५०० पाप परलोकान्तिकी सिद्धि नहीं होती। इस सब कथनके होनेके बाद अब मानो भगवानकी ओरसे यह प्रश्न हुआ कि पदार्थोंका भाव ही तो स्वरूप है, अभाव स्वरूप नहीं। तो जब पदार्थोंका अस्तित्व ही स्वरूप है ऐसा निश्चय करते हैं कुछ लोग और उसमें प्रत्यक्ष अनुमान आदिकका विरोध न पाये तो ऐसे केवल अस्तित्व को कहने वाले दार्शनिक और उनके गुरुजन भी दो निर्दोष सिद्ध होते हैं। अतएव उन गुरुओंमें भी, उन ज्ञानी दार्शनिकोंमें भी आधुपनाकी बात बन सकती है इस कारण वे भी स्तुत्य हो जायें ? ऐसा माना ज्ञान होनेपर आचार्य समस्तप्रभ कहते हैं—

भावैकान्ते प्रदर्शनामभावानामपहृषात् ।  
सर्वात्मकमनाद्यन्तमन्वत्स्वभावतावकम् ॥८॥

भावैकान्त माननेमें अभावकी अमान्यता होनेके कारण विद्वम्बनाका प्रतिपादन— पदार्थोंमें यदि केवल सत्ताका ही एकान्त माना जाय और अभावका निराकरण किया जाय तब तो फिर सभी पदार्थ सर्वरूप हो जायेंगे, अनादि हो जायेंगे, अनन्त हो जायेंगे और स्वस्वरहित हो जायेंगे । किन्तु ऐसा तो आपका या वस्तुका सिद्धान्त है ही नहीं । वह आपके शासनसे बहिर्भूत ही मतव्य है । इस कारिकाका स्पष्ट अर्थ करनेके अर्थ एक साक्ष्य सिद्धान्तका आश्रय लेकर बताया जा रहा है कि पदार्थ जैसे माने गए हैं प्रकृति आदिक २५ तत्त्व । साक्ष्य सिद्धान्तमें भाव एकान्त है अर्थात् पदार्थ सद्रूप है, सदैव सद्रूप है । कभी किसी पदार्थकी उत्पत्ति होती है तो वही यह नहीं माना जा रहा कि वह कार्य अथ हुआ है । वह यों भी अनादिसे ही था, पर वह तिरोहित था अथ व्यक्त हुआ है । जैसे कि एक बटके दानेमें कितने ही बटके पेट और कितने ही बटके फल मौजूद हैं लेकिन उनका आविर्भाव नहीं है । उस बीजको जो देनेमें जो अक्षुर पैदा हो जाते बट हुआ हो जाते, आविर्भाव हो गया । तो कुछ भी जान ऐसे नहीं होती साक्ष्य सिद्धान्तके मतव्यमें कि कोई पदार्थ पहिले न था और अब बन गया हो । तो यो इस भावैकान्तके सिद्धान्तमें पदार्थ २५ माने गए हैं और उन पचीसोका वर्णन इन प्रकार किया गया है कि मूल प्रकृति तो अचान कहलाती है । वह है कार्यरहित वह किमीका कार्य नहीं है । वह मूलभूत चीज है । अब महान् अहंकार और ५ तन्मात्राओं अर्थात् रस गंध, वर्ण शब्द ये ७ प्रकृतिके विकार हैं । और ये किसीके कारण भी हैं और कार्य भी हैं । और १ बुद्धि इन्द्रिय, ५ कर्मेन्द्रिय और ५ महाभूत पृथ्वी, जल, धातु, वायु, आकाश तथा मन ये १६ विकार हैं, कार्यरूप ही हैं । पर प्रकृति और पुरुष ये विकृतिरूप नहीं हैं, इस तरह २५ तत्त्वोंकी व्यवस्था की गई है । उन २५ पदार्थोंका अस्तित्व ही है । मदा अस्तित्व है ऐसा निश्चय करनेका नाम है भावैकान्त । ऐसे भावैकान्तके माने जानेपर सभी पदार्थोंमें चूँकि किसी भी प्रकारसे अभाव तो माना नहीं गया कुछ तो इतरेतराभाव आदिक जो अभाव हैं उन सब अभावोंका अहंकार (निराकरण) हो जायगा । अर्थात् अभाव तो रहे ही नहीं । और जब अभाव कुछ रहे ही नहीं तो सर्व पदार्थोंमें सर्वात्मिकताका प्रसंग किस तरह आता है उसका ध्यान अब किया जा रहा है ।

अभावके भेद और अभावका अपगृह्य करनेसे होनेवाली विद्वम्बनाकी सूचना— अभाव एकान्त मानने वाली ने चूँकि अभावको नहीं माना है सो अभावके न माननेसे अनेक दोष उपस्थित होते हैं उनका वर्णन करते हैं । अभाव ४ प्रकारके होते हैं—इतरेतराभाव, प्रागभाव, प्रवृत्ताभाव और अत्यन्ताभाव । इतरेतराभाव— एक व्यक्तरूपका अथ व्यक्तरूपमें अभाव रहना । जो अक्षुण्ण है, परिवर्तनीय है वे सब अपनेमें अना—अना लक्षण रखती हैं । एकका दूसरेमें अभाव है, इसको कहते हैं इतरेतराभाव । प्रागभावका अर्थ है—किसी भी कार्यका अपने कालसे पहिले अभाव

रहना। जैसे श्रुतिविष्णुसे घट बनता है तो घटका घट कालसे पड़िसे अभाव रहना अर्थात् श्रुतिविष्णुादिक सकललोक नाम है घटका प्राक्भाव। प्रवसाभाव कहते हैं किनी कामका प्रवस होनेपर आगे अभाव रहना। जैसे घटका अभाव होनेपर फिर घट आगे नहीं रहता कपाल आदिक पर्यायें रहती हैं। तो कपाल आदिक परिणतियोका नाम है घटका प्रवसाभाव। अत्यन्ताभाव कहते हैं एक द्रव्यका हमारे द्रव्यमें सदा अभाव रहनेकी। कभी भी एक द्रव्य किसी अन्य द्रव्यरूप नहीं बन सके ऐसे अत्यन्त अभावको अत्यन्ताभाव कहते हैं। अब इन अभावोके न माननेसे आर्विकान्तवादियोके यही गया-गया आपत्तियाँ आती हैं इस बातका ध्यान करते हैं।

आर्विकान्तवादमे इतरेतराभावका अपह्नव होनेसे होनेवाली विडम्बना का निर्देश—आर्विकान्तवादमें सर्वविद्वान्मानुषागिनो १५ तत्त्वोंकी व्यवस्था की है। जिसमे सत्तेपरकते उन्हें तीन श्रेणियोंमें रखें, एक व्यक्त, दूसरा अव्यक्त, तीसरा पुरुष। व्यक्त और अव्यक्त नो अचेतनभाव हैं। प्रधानका नाम अव्यक्त है। जो कार्य-रूप नहीं बनता उसको अव्यक्त कहते हैं और जो कार्यरूप होते हैं वे कहलाते हैं व्यक्त और दोनों प्रधानके ही तत्त्व हैं, मूल ११५ नो प्रधान अव्यक्त है। उस प्रधानसे प्रसूत विन सृष्टियाँ व्यक्त कहलाती हैं। तो अब देखिये—व्यक्त हुए महत् प्रहकार घट आदिक कार्य और अव्यक्त हुआ प्रधानतत्त्व। जो अब इन आर्विकान्तवादियोने इतरेतरा-भाव नहीं माना तो इसका अर्थ यही तो हुआ कि व्यक्त अव्यक्त स्वरूप बन जायगा क्योंकि व्यक्तका अव्यक्तमें इतरेतराभाव तो माना नहीं। अब व्यक्त अव्यक्तमें अभाव रूपसे नहीं है तो अर्थ यही हुआ कि व्यक्त और अव्यक्त एक बन गए। जो व्यक्तका अव्यक्तात्मक बन जानेपर अब सर्वात्मक बन गया अर्थात् अब रूप ही व्यक्त अव्यक्त है। अब उनमें यह भेद नहीं किया जा सकता कि यह महान है, यह प्रहकार है ये जानाए हैं, यह प्रधान है आदिक। और, अब व्यक्त और अव्यक्तमें कुछ लक्षण न बना सर्वात्मक सब बन गया तो ऐसा व्याख्यान करना जिसमें व्यक्त और अव्यक्तके लक्षणों का भेद बनाया है वह कैसे सत्य होना ? आर्विकान्तवादियोने कहा है कि व्यक्त तो होता है हेतुमान अर्थात् कारण वाला। व्यक्तोका कुछ न कुछ कारण होगा है। व्यक्त होते हैं अनित्य, क्योंकि वे अपने कारणसे उत्पन्न हुए हैं। तो जो उत्पन्न हुआ है वह अनित्य होता है। व्यक्त होता है प्रव्यागी। चूँकि वह एक भक्ष है और वह उत्पन्न होता है तब वह भ्यापी कैसे बन सकता है ? व्यक्त होता है सक्रिय, किरानान परिणतियुक्त। व्यक्त होता है अनेक, क्योंकि जो कार्यरूप बने हैं वे तो अनेक ही हैं। व्यक्त होता है माझिन, क्योंकि वह प्रधानके प्राप्ति है। व्यक्त होता है निष्कल्प। निष्कल्प कहते हैं बिनाकुओं जो किमोका अनुमान कराये तो व्यक्त प्रकृतिका अनुमान कराता है। व्यक्त होता है नावयव। चूँकि वह अनेकक है, अनेक अवयव है अतएव सावयव है और व्यक्त होता है परन्तु। प्रधानके प्राप्ति है, ऐसा तो होना है व्यक्त, और अव्यक्त होता है इससे विपरीत। अव्यक्त कहते हैं प्रधानकी। प्रधानका और

कोई कारण नहीं है। प्रधान ही तो सबका मूल कारण है। अतएव वह नित्य है, व्यापी है, उसमें परिणामि नहीं, क्रिया नहीं, वह एक है, किसीके आधीन नहीं, उसका कोई बिन्दु भी नहीं, उस प्रधानको ज्ञानीजन अपने ज्ञानमें समझ पावेंगे। देखनेमें, समझनेमें—बतानेमें, आ सकने वाला प्रधानका कोई बिन्दु नहीं है। अतएव वह निरवयव है स्वतन्त्र है, इस तरह जो व्यक्त और अव्यक्तके लक्षणोंके भेदका कथन किया है वह सब विरोधको प्राप्त होता है, क्योंकि अब तो सब ही कुछ बन गया। इतरेतराभाव न माननेसे सभी पदार्थ सब स्वरूप हो गए। यह तो हुई इतरेतराभाव न माननेपर बिडम्बना। अब प्रागभाव न माननेपर क्या बिडम्बना होती है, सुनो !

भावेकान्तवादमें प्रागभावका अपन्हव होनेसे होने वाली बिडम्बनाका निर्देश—प्रागभावका अर्थ यह है ना, कि जो जो काय होता है वह काय कार्यकालसे पहिले न रहे। लेकिन प्रागभाव अब नहीं मानता है कोई तो उसका अर्थ यह हुआ कि उसके मग्न्यमें प्रत्येक कार्य बनादिने हैं। प्रागभाव न माननेसे महान अहंकार आदिक जितने व्यक्त भाव हैं, विकार भाव हैं वे सब बनादि हो जायेंगे। तो जो प्रागभाव न माननेपर वे सब विकार बनादि हो जाते हैं और महान अहंकार आदिक अब बनादि हो गए तब सृष्टिके क्रमका कथन करना अत्यन्त रिक्त हो जाता है। जैसे कि भावेकान्तवादमें प्रकृतिको सृष्टि बननेका क्रम बताया है वह सब प्रसिद्ध हो जाता है। उनका सिद्धान्त है कि प्रकृतिसे महान तत्त्व उत्पन्न होता है। महानका अर्थ है बुद्धि करना। जो ज्ञानात्मक भाव हैं वे सब महान माने गए हैं। वे महान प्रकृतिमें उत्पन्न होते हैं। इस महान तत्त्वको पुरुषका धर्म नहीं माना सात्वमिदामातानुशायिणोने। जो प्रकृतिसे महान तत्त्व हुआ, महानमें अहंकार हुआ, अहंकारसे १६ गए हुए ४ बुद्धि इन्द्रियाँ, ४ कर्मेन्द्रियाँ, ५ तन्मात्राये व मन। इन १६ गणोंमें जो ५ मात्राये हैं उनसे ५ पृथ्वी, अल अग्नि, वायु व आकाश इन ३ भूतकी उत्पत्ति मानी है। इन प्रकार जो इन व्यक्त भावोंकी सृष्टिका क्रम कहा है वह कथन निषिद्ध हो जाता है। तो प्रागभावके न माननेपर इन १७ विकारोंकी बनादि माननेकी बिडम्बना बनती है।

भावेकान्तवादमें प्रध्वसाभावका अपन्हव होनेसे होने वाली बिडम्बनाका निर्देश—अब प्रध्वसाभाव न माननेपर क्या आपत्ति आती है इसको सुनो। प्रध्वसाभावका अर्थ है कि किसी विकारका, कार्यका प्रध्वस होनेपर प्रायः प्रभाव रहना। अब प्रध्वस यदि नहीं मानते हैं तो इसका अर्थ यह होगा कि समस्त विकार ध्वस्त हो जायेंगे। और अब समस्त विकार ध्वस्त हो गए तो इन विकारोंका महार मानना कि ये सब विकार नष्ट होकर केवल प्रकृति रह जाती है। इस प्रकार उन विकारोंका महारका बयान कहना बिल्कुल विरुद्ध पटना है। अतएव प्रागभावोंमें सृष्टिसे अहंकार प्रभव पटना है कि पृथ्वी आदिक ३ महाभूत ५ तन्मात्राओंमें तीन हो जाते हैं। इन ३ पृथ्वी, अल, अग्नि, वायु, आकाश इन तन्मात्राओंमें प्रवेश हो जाता है।

अर्थात् पृथ्वी इन ५ तन्मात्राओंमें प्रवेश हो जाता है अर्थात् पृथ्वी इन ५ तन्मात्राओंमें जीन हो जाती है । जलका रस आदिकमें अग्निका रुच्यदिक तन्मात्राओंमें प्रवेश हो जाता है । और, वायुका स्पर्श और घब्द इन तन्मात्राओंमें प्रवेश हो जाता है । और, आकाशका शब्द तन्मात्राओंमें प्रवेश हो जाता है । इस तरह ये ५ महाभूत इन ५ तन्मात्राओंमें जीन हो जाते हैं और ये ५ तन्मात्राये ५ बुद्धि इन्द्रिय और ५ कर्मेन्द्रिय और मन, ये हुए १६ वस्तु । इनका ग्रहणकारमें ग्रन्थर्भाव हो जाता है और ग्रहणकारका, ग्रहणमें तथा ग्रहणका प्रकृतिमें ग्रन्थर्भाव हो जाता है । इस तरह विलीन हो होकर केवल ग्रन्थमें प्रकृति उत्पन्न रह जाता है । इस तरह सृष्टिके सहारका कवन करना यह घटपट प्र १२ हो जाता है यह सहार व सहारक्रम सिद्ध ही नहीं होता तो प्रत्यसाभावके न माननेपर यह विडम्बना बननी है ।

अन्यन्ताभाव न माननेसे होने वाली विडम्बनाका निर्देश—अब अत्यन्ताभावके न माननेमें क्या आपत्ति आती है इस बातको भी परखिये । अत्यन्ताभाव कहते हैं द्रव्योका द्रव्योमें अभाव होनेको माने किसी भी द्रव्यका अन्य द्रव्योमें अभाव होना अत्यन्ताभाव है सो अब ऐसा अत्यन्ताभाव नहीं मानते तो भार्वकान्तवादियोंक यहाँ वो द्रव्य माने गये हैं प्रकृति और पुरुष । सो प्रकृति और पुरुषमें अब अत्यन्ताभाव नहीं मानते तो प्रकृति बन गया पुरुषात्मक । तो इनका अर्थ यह है कि सर्वात्मक बन गया । अब यहाँ फिर कुछ भी द्रव्य न रहेगा । प्रकृति बन गया । अब यहाँ फिर कुछ भी द्रव्य न रहेगा । प्रकृति बन गया पुरुषात्मक, पुरुष बन गया प्रकृति-त्मक, फिर रहा ही क्या ? और तब प्रकृति और पुरुषके सम्बन्धसे सत्सङ्गभेदका करना बिल्कुल विरुद्ध पड़ जाता है । भार्वकान्तवादियोंने कहा है कि व्यक्त तो होता है तत्त्व रजः तमः, इन तीन गुणों वाला व्यक्त होता है अविवेकी अर्थात् भेदरहित व्यक्त होता है आत्माके योग्यरूप ऐसा सामान्य अवैतन प्रपञ्च जर्म वाला व्यक्त होता है, जिसकी कि प्राप्ति हो गई और अभ्यव्यन अर्थात् प्रधान हुआ व्यक्तसे विपरीत, और पुरुष होता है उन दोनोंसे विरुद्ध । अर्थात् केवल चिन्मात्र । इस तरह उन सबके सत्सङ्गका भेद कहना असंगत है, क्योंकि अत्यन्ताभाव न माननेसे सर्व सर्वात्मक हो गया फिर सत्सङ्गभेदका अवसर ही क्या ?

स्याद्वादशासनसे बहिर्भूत भार्वकान्तवादमें ही विडम्बनाकी आपत्ति भार्वकान्तमें अब किसी भी प्रकारका अभाव नहीं माना है तब यहाँ सभी पदार्थ अस्वरूप हो जाते हैं । उनका कुछ स्वरूप नहीं रहता, क्योंकि अपने आपका असाधारणरूप क्या है यह बात किसी भी तत्त्वमें व्यवस्थित नहीं रह सकती, क्योंकि वस्तु-स्वरूपके नियामक हैं वे चार प्रकारके अभाव, उनको माना नहीं । तब द्रव्य, गुण, पर्याय सत्तादीय विजातीय सब कुछ एक हो जायगा, तब किसीका भी स्वरूप न रह सकेगा । यों अभाव ग्रहण माननेवाले सत्सङ्गएकान्तवादियोंका मत्तव्य धुबणका स्थान है । और ऐसा एकान्त अभिमत है प्रभी ! आपका नहीं है । आपके शासनसे बहिर्भूत

एकान्तवादियोका यह मतव्य है । तो उनके यहाँ अभावका अपन्हुव करनेपर सब कुछ सब रूप हो गया । द्रव्य, गुण, पर्याय ये सर्व सर्वात्मक हो- गए । पदार्थमें अब कोई विशेष तो रहा नहीं । सभी तत्त्वोका व्यक्त अव्यक्त और उभयरूप, सत् असत् और उभयरूप द्रव्य पर्याय और उभयरूप भाव अभाव और उभयरूप, ये सबके सब सर्व-रूप हो गए । अब उनमें कोई विशेष ही न रहा ऐसी स्थितिमें एक इस ही साधारण प्रश्नका कोई उत्तर दे दे कि जब अभावका अपन्हुव करने वाले भावैकान्तवादियोसे कहा जाय कि दर्वि खाओ तो वे दर्विके बजाय ऊँटको खाने और खानेके लिये क्यों नहीं बीडते ? अब तो किसी भी तत्त्वका कोई असाधारणरूप रहा नहीं । तत्त्वका असाधारणरूप रहता है अभावके नियमसे । अभाव न माननेपर सर्व सर्वात्मक हो गए । तब वही और ऊँट ये कोई अलग थोड़े ही रहे । सर्व स्वरूप हो गए । ऐसी विडम्बना क्यों नहीं बन जाती ? तो यो भाव एकान्तमें अभावका अपन्हुव करनेसे ये सारी विडम्बनायें होती हैं पर हे भगवान् अरहन्तदेव ! तुम्हारे शासनमें ये कोई दूषण नहीं आते, क्योंकि स्याद्वादशासनमें कथयित् अभावका अपन्हुव नहीं माना गया । वस्तु भावाभावात्मक है, अतएव अनेकान्त शासनमें कोई दूषण नहीं आता ।

व्यक्त, अव्यक्त व पुरुषके स्वरूपके वर्णनसे ही चारो अभावोका अभ्युपगम बताकर भावैकान्तवादियो द्वारा आक्षेपनिराकरणका प्रयास— अब ये भावैकान्तवादी शका कर रहे हैं कि देखिये ! व्यक्तमें उनका स्वभाव तो माना ही है । अव्यक्तका स्वभाव और अव्यक्तका स्वभाव ग्रन्थोमें जुदा-जुदा वर्णन किया हो है, तो अव्यक्त और अव्यक्तके स्वभावका जो वर्णन है वही तो इतरेतराभावका दर्शन कराता है । और, प्रकृति पुरुषमें जब -कृत्तिका रूप बताया गया और पुरुषका रूप बताया गया, तब दोनोंका रूप जुदा-जुदा बता देना यही तो अत्यन्ताभाव है । इसी प्रकार महान्, अहंकार आदिक जो व्यक्त परिणतिर्था हैं उसमें अपने-अपने कारणका स्वभाव तो बताया ही गया । महान्कारण कारणका स्वभाव अन्य है, अहंकारकारण कारणका स्वभाव अन्य है, प्रत्येक कार्यके कारणका स्वभाव बताया ही गया । तो अपने कारणके स्वभाव का जो वर्णन है वही तो प्रागभाव है । इस प्रकार महाभूतोका मात्रामे अन्तर्भाव होना, गणोका अहंकारमें अन्तर्भाव होना आदिकरूपसे जो अन्तर्भावके आश्रयका वर्णन किया जाना है । जहाँ महाभूत जीन होते हैं वह महाभूतका कारण द्रव्य है, और वही स्वरूप है प्रव्वसाभावका । तो इस तरहसे इतरेतराभाव, अत्यन्ताभाव, प्रागभाव, प्रव्वसा भाव साक्ष्योमें भी माना है । अब अभावका अपन्हुव अगिद्ध है साक्ष्य सिद्धान्तमें १। फिर सर्वात्मक होना, अनादि अनन्त होना, अस्वरूप होना ये सारे दोष क्यों कहे जायेंगे ?

वस्तुमें किसी भी प्रकार अभाव तत्त्व मान लेनेपर वस्तुके भावाभावात्मरूपनेकी सिद्धि—उक्त शकाके उत्तरमें कहते कि केवल किसी आक्षेपसे

वचनके लिए कभी कचल कर देना यह भाषोपमे वचानेमे समर्थ नहीं हो सकता । यदि वस्तुतः इन चार प्रकारके अभावोको माना जा रहा है तब भावैकान्त हो न रहा । अब तो समग्र वस्तुमें भावात्मक हो गयी । स्वाहादी जन भी अभावको भावसे भिन्न ही नहीं मानते । अभाव और भाव ये जुड़े-जुड़े पदार्थोंमें होते हो ऐसा नहीं मानते हैं, क्योंकि अभावको भावसे अर्थान्तर माननेमे अभाव नीकप अर्थात् निःस्वभाव बन जायगा, अर्थात् अभावकी कुछ सकल न रहेगी । कोई स्वरूप न रहेगा । अतएव अभाव भावसे अर्थान्तर नहीं है । एक ही वस्तुमे भाव और अभाव दोनोंकी सिद्धि होती है । यहाँ साकार कहता है कि अभावमें नीरूपता न हो जाय यह बात तो इतना न मनसे ही बन जायगी कि अभावमे 'नहीं है यह' ऐसा ज्ञानको उत्पन्न करनेका रूप है, तो अभाव स्वरहित मुद्गाररित न बनेगा उसकी दृष्टा तो है, क्या भ्रष्टा है कि यह अभाव नास्तिके ज्ञानको उत्पन्न करनेका रूप रख रहा है, तब अभाव नीकप न बन सकेगा और भावसे अर्थान्तर बना रहेगा । इस साकारके उत्तरमें करते हैं कि इस तरह अभाव को भावसे अर्थान्तर माननेमे अभाव नहीं ठहर सकना, और यह नास्ति । इस प्रकारके ज्ञानका भी जनक बन रहा है इससे तो अभावकी भाव स्वभावता प्रमिष्ट होती है । अभाव भावरूप हुआ करता है । क्योंकि अभाव पदार्थ भी तो ज्ञान और स्वभावका विषयभूत एव अर्थक्रियाकारी है । अतएव अभाव पदार्थ भी भावस्वरूप बना । जैसे जो पदार्थ सवभावस्वरूप होता है वह पदार्थ ज्ञानका विषयभूत और अधिष्ठान विषय-भूत होता है, तथा उनमे अर्थक्रिया परिणति भी होती है । ऐसे ही ये सब बातें अभाव बताकर भी बानी जा सकती । अभाव पदका जो अर्थ है उसमे भी अटित होता है तीनों बातें अतएव अभाव नामक पदार्थ भाव स्वभाव ही ठहरता है, क्योंकि नास्तित्व भी वस्तुका धर्म है, जैसे कि अस्तित्व, पदार्थमे सत्य है इस प्रकार अस्तित्व पदार्थ-का धर्म है तो पदार्थमें नास्तित्व है वह भी उसहीका धर्म है । अस्तित्व नाम है उसका कि वस्तुमें "यह है" इस प्रकारके प्रत्ययका विषयभूत पर्याय हो । इसी प्रकार नास्तित्व नाम है उसका कि जो वस्तुमें "यह नहीं है" इस प्रकारके प्रत्ययका विषयभूत पर्याय हो । यदि पर्यायरहित प्रत्ययका एकान्त माना जाय अर्थात् सद्भूत सात्वत इव्य ही है, उसमें व्यक्तरूप पर्याय या वर्णाधिक कुछ नहीं है तब तो उस मतमें सर्वान्तक होना आधिक दोषोंका प्रसंग जाता ही है । वह किसी भी प्रकारसे निर्धारण नहीं किया जा सकता है ।

सर्वव्यक्त पदार्थोंको एकात्मक माननेकी हठमे प्रकृति व पुरुष सत्त्व का लोप होकर एक सत्ताद्वैत मात्रकी मान्यता बना सकनेका प्रसंग—यहाँ सांख्यसिद्धान्तानुयायी कहते हैं कि सर्वपर्यायात्मक सर्वविवर्तक एक अनादि अनन्त प्रधानको हमने माना है, और उस प्रधानको छोड़कर सारे विशेष वस्तुतः कुछ नहीं हैं । इस कारण यह सिद्ध साधन होता है, अर्थात् अगर सब कुछ सर्वात्मक बनता है तो हमारे लिए यह कोई दोषकी बात नहीं है । वह तो हम मानते ही हैं कि सर्व कुछ



हम सब विश्व एक प्रकृष्टात्मक है इस बातसे उत्तरमें कहते हैं कि सर्व कुछ विश्वमें एक धादमात्र मानना और उसका कोई विशेष न मानना इन पर्यायरूपोंको, विषयोंको वस्तुगत न मानना इस दृष्टिमें तो प्रकृति और पुरुषमें भी भिन्नता न रहेगी। प्रकृति और पुरुषमें भी भेद हो बैठेगा। क्योंकि यह कहा जा सकेगा कि सत्ताको छोड़कर प्रकृति और पुरुष कोई प्रधानमूल्य रूपसे प्रतिभासमें नहीं पाते और इस तरह यदि मान लिया जाता है तो इसमें सत्ताद्वैतका प्रसंग आता है तो यह कहा जा रहा था कि प्रधानकी जो परिणति होती है बुद्धि, महकार, इन्द्रिय, पुरुषी आदिक ये सब विवर्त हैं। ये तत्त्वमूल नहीं हैं। इस रूप यह एक ऋषि नहीं है इत, प्रधान सर्वस्वरूप है। लेकिन अन्वेषक रखकर यदि इन सब परिणतिधर्मोंको जिनमें कि अर्थक्रिया जननी है भिन्न भिन्न इन्द्रियों द्वारा ग्रहण है, भिन्न-भिन्न प्रकारमें जिनमें काय बनता है उनको यदि एकात्मक कह दिया जाय तो इस विधिसे प्रकृति और पुरुषको भी एकात्मक कह दिया जाय तो इसमें कौन सी आपत्ति आती है। देखिये—प्रकृति भी सद्रूप है और प्रधान भी सद्रूप है। केवल सत्त्वकी दृष्टि निराला जाय तो सर्व कुछ सम्मान ही है। यो केवल सम्मान की सिद्धि होनेसे और प्रकृति और पुरुषका विशेष लक्ष्यके रूपमें प्रतिभास न होनेसे एक सत्ताद्वैतका प्रसंग आता है। अब प्रकृति और पुरुष दो तत्त्व न रहेंगे। एक सम्मान ब्रह्म ही तत्त्व सिद्ध होगा। और यो भाव एकात्मकी दृष्टिमें २५ तत्त्व न ठहर कर केवल एक ब्रह्मद्वैत ही तत्त्व सिद्ध हो बैठेगा

सत्ताद्वैतवादीका मन्तव्य और उसकी भीमांसा—सत्ताद्वैतके प्रसंगको सुनकर ब्रह्माद्वैतवादी कहते हैं कि सत्ताद्वैतकी ही बात गहरी। सत्ताद्वैत ही युक्तिसंगत विदित होता है क्योंकि सत्त्वकी अपेक्षामें प्रकृतिमें, पुरुषमें, समय वस्तुओंमें किसी प्रकारकी विशेषता नब- नहीं आती। जैन और अचेननके जितने भेद हैं, जो लोगोंको प्रतीत होते हैं वे सब अविद्यासे ही उपकल्पित हैं। धन, दि, कालीन अविद्याकी चालना ने ये समस्त पदार्थ भिन्न-भिन्न रूपमें विदित होते हैं। वस्तुतः तो वे सब सम्मान हैं। इस प्रकार ब्रह्माद्वैतवादीके कहे जानेपर उन्हें पूछा जा रहा है कि भला यह तो बत- जाना कि ये सब जो विशेषके विविध हो रहे हैं इन विशेषोंको आप किस प्रमाणसे निराकृत कर सकेंगे? ब्रह्माद्वैतवादियोंसे स्वादवादी यह रहे हैं कि देखिये! प्रत्यक्ष प्रमाणसे तो इन विशेषोंका निराकरण रही किया जा सकता, इसका कारण यह है कि प्रत्यक्ष प्रमाणोंको तो विषयक बताया गया है अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण केवल विधि सद्भावको सिद्ध करने वाला है, वह किसीका निषेध अथवा निराकरण नहीं करता यों सत्ताद्वैतसिद्धान्त नूनायवोंने माना है। तो जब प्रत्यक्षका विषय ही नहीं है किसीके निराकरण करनेका तो प्रत्यक्षके द्वारा चेतन अचेनन विशेषको कैसे खण्डित किया जा सकता है? विशेषका निषेध करनेमें प्रत्यक्षकी प्रवृत्ति ही नहीं होती और इसी प्रकार अनुमान तथा अथा भाग्य प्रमाणसे भी इन विशेषोंका निराकरण नहीं किया जा सकता



क्योंकि अनुमान और आगम प्रमाण भी प्रतिपक्षक नहीं माने गए। अनुमान अथवा आगम भी किसी वस्तुकी विधिको ही निश्चय करना इस द्वैतवादी मानते हैं। प्रत्यक्ष की तरह आगम और अनुमान प्रमाण भी विधायक स्वरूप किंवा प्रमाण है ब्रह्माद्वैतवादीक सिद्धान्तमें। यदि अनुमान और आगमको प्रतिपक्षक मान लिया जाता है तो प्रत्यक्ष प्रमाणके भी प्रतिपक्षकत्वके प्रसंग आयेगा। क्योंकि अनुमान और आगम प्रमाण है प्रत्यक्षमूलक। उनका बाह्य ज्ञान मूल कारण प्रत्यक्ष ज्ञान है। प्रत्यक्ष ज्ञान यदि विधायक ही रहता है तब तो अनुमान और आगम प्रमाण विधायक ही रहेगे और यदि अनुमान और आगम प्रमाणको प्रतिपक्षक मान लेते हैं तो उन ज्ञानोकी उत्पत्तिका या मूल कारणमूल प्रत्यक्ष ज्ञान है उसे भी प्रतिपक्षक मानना होगा।

ब्रह्माद्वैतवादी और विशेषवाद प्रधान अणिकद्वयियोमे अनेक और भेदसाधनके विषयमे चर्चा अब यहाँ ब्रह्म द्वैतवादी कहते हैं कि यह सिद्धान्त स्वयं किना प्रमाणसे विशेषोका निराकरण नहीं करता, किन्तु क्या किया जाता है कि विशेषोका भेदका सिद्ध करने वाला जो कुछ भी प्रमाण दिया जायगा, जो भी साधन दत्तया जायगा उसमें व्यक्तिवार ब्रह्मनेस विशेषोका निराकरण किया जाता है। देखिये ! वस्तुमें सर्वथा भेद मानने वाला दार्शनिक, अणिकवादी। जो जो वस्तुमें पूर्णतया भेद मानने वाले हैं उन्होंने इस ब्रह्माद्वैतवादी बात कहते हैं कि वे वस्तुके विशेषको, भेदको सिद्ध करनेमें साधन क्या देते हैं ? या तो वे कहेंगे कि कारण भेदसे वस्तुमें विशेषकी सिद्धि होगी है या यह कहेंगे कि वस्तुमें स्वयं विरुद्ध धर्म पाये जा रहे हैं जो उस विरुद्ध धर्मके सम्बन्धसे उनमें भेद पाया जाता है। जो दोनों विकल्पोके सम्बन्धसे सुनो कि कारणभेद तो वस्तुके भेदको सिद्ध करने वाला साधन नहीं कहा जा सकता। क्योंकि कारणभेद अनेकवादीयोमे माना ही नहीं है। भेदवादी अनेकवादी के प्रति यदि भेद सिद्ध करना चाहते हैं तो साधन ऐसा कहना चाहिए जैसा अनेकवादी मान सकते हैं। तो कारण भेद तो अनेकवादीयोके प्रति प्रसिद्ध है उस वस्तुमें विशेषको, भेदको निश्चय करने वाला साधन कारणभेद नहीं बन सकता। इस ही प्रकार विरुद्धधर्माध्याय भी नहीं माना है। प्रत्येक पदार्थमें एक सम्मान्य अविरोध धर्मका प्रमाण ही वस्तुके विशेषको, भेदको सिद्ध करने वाला साधन नहीं बन सकता। और, तो क्या, अधिकसे अधिक बारीक चर्चामें चलकर, यदि भेदवादी यह कहें कि चेतन और अचेतनके भेदको बनाने वाला जो ज्ञानाकार है उस ज्ञानाकार के भेदसे वस्तुमें स्वभाव भेद कल्पित कर लिया जायगा, अर्थात् ज्ञानमें जो प्रतिभास है वह हो रहे हैं कि यह चेतन है, यह अचेतन है, तो ज्ञानमें जो बुद्धे-बुद्धे उपलब्ध प्रतिभास हो रहा है इस प्रतिभासक भेदसे वस्तुमें स्वभावभेद मान लिया जायगा। तो भूतो ज्ञानमें प्रतिभास भेद ज्ञानसे, यदि स्वभाव भेदको साध्य बनानेका प्रयास करायें तो इस प्रयासमें भी यह साधन व्यक्तिवारी हो जायगा। देखो ब्रह्माद्वैतवादीके यहाँ ज्ञानारम्भा अनेकक है, उसमें भेद तो नहीं है लेकिन ज्ञान प्रतिभास भेद वहाँ जो पाया

जा रहा है। तो ज्ञान प्रतिभास भेदरूप माधन आत्म में जो पाया जा रहा है लेकिन वहाँ भेदरूप सख्य नहीं है। तो ज्ञानमें प्रतिभासभेद होनेसे भी वस्तुमें स्वभावभेद सिद्ध नहीं किया जा सकता।

चित्राद्वैतवादी और ब्रह्माद्वैतवादीमें अभेदसाधनके लिये आक्षेप-समाधान जब यही चित्राद्वैतवादी कह रहे हैं कि देखिये ! ज्ञानात्मक जो एक तत्त्व है जैसे कि चित्राद्वैतमें केवल एक ज्ञान हो तत्त्व माना है और उस ज्ञान तत्त्वमें जो खण्ड-खण्ड रूपसे प्रतिभास हो रहा है वह प्रतिभास तो-भूत कमसे हो रहा है। परमार्थसे तो वह ज्ञानात्मक तत्त्व एक ही है, उस कारणसे उस ज्ञानात्मक तत्त्वके साथ ज्ञान प्रतिभास भेदकर माधनका व्यभिचार न बनेगा। जो अभी ब्रह्माद्वैत वादिगोंने ज्ञान प्रतिभास भेदसे स्वभावभेद सिद्ध करतेके प्रति ज्ञान प्रतिभास भेदको व्यभिचारी कहा है तो वह व्यभिचार न प्रायगा क्योंकि अभेद आत्मामें अर्थात् ज्ञान-तत्त्वमें जो भेद प्रतिभासमें जा रहा है वह भ्रान्त है। इसही बातको कण्टिक सिद्धान्त में कहा भी है कि यह ज्ञानात्मा ज्ञातक्षणमत्र यह तत्त्व यद्यपि एक है लेकिन जिनकी विपरीत दृष्टि है उन पुरुषोंने इसे ग्रह्य सम्येदन, ग्राहक सम्येदन इस तरहसे भेद बाधे की तरह देख डाला है। वस्तुन वह ज्ञान त्मक अनास्तत्त्व एक ही है। उसमें जो खण्ड खण्ड प्रतिभास होते हैं अर्थात् नाना वस्तुधोका ज्ञान जिन्हे हो रहा है वे सब भ्रान्त हैं। इन शताके उत्तरमें ब्रह्म द्वैतवादी कहते हैं कि फिर तो चित्रज्ञान स्वरूपमें जो बताया जाता है एकत्व उसकी तरह और जो प्रतिभासभेद हो रहा है उसे भ्रान्त माननेकी तरह ब्रह्म द्वैतवादमें भी एकपना मानना और अनेक प्रतिभास होनेको भ्रम मानना इससे क्यों डरा जा रहा है। ब्रह्माद्वैतवादमें भी विभ्रमके अभावके कथनका दिव्यपानका लिया जाना चाहिए, जिसमें कि प्रात्माके उद्धारका भी मार्ग मिल जायगा देखिये, ब्रह्माद्वैतके सिद्धान्तमें भी यह कहा जा सकता है कि यहाँ जो ज्ञान प्रतिभास भेद हो रहा है बाह्यमें जब कुछ निरन्तर है तो विविध अनेक पदार्थ दृष्टि होकर हो रहे हैं तो वह सब प्रतिभास भेद अविवक्षारूप कारणमें है और अविवक्षारूप कारणसे जानने वालेको भ्रम हो बन रहा है। परमार्थन तो ज्ञानमात्र अद्वैतकी व्यवस्था है। सो देखिये ! जिस प्रकार आकाश तो निशुद्ध है, उसमें कोई भेद नहीं पडा हुआ है लेकिन जिसकी तिमिर रोग लग गया हो ऐसा मनुष्य इस आकाशको भी इस तरहसे निरखता है कि जैसे भिन्न-भिन्न अनेक रेशाधोमे यह आकाश व्याप्त हो। तो जैसे आकाश की भुद्रामें तिमिर रोगके कारण भ्रम चल रहा है ऐसे ही अविवक्षावासनाके कारण ज्ञान प्रतिभास भेदका भ्रम बन जाता है। यद्ब्रह्म जो उत्पाद आदिक भेदोंसे रहित है निर्विकल्पर है, घट पट आदिक भेद भी जहाँ नहीं है लेकिन यह लोक अविवक्षाके कारण कलुषपनेकी प्राप हुएकी तरह भेदरूप हो निरख रहा है। तो जो विशेषकी भिन्न करने के लिए जो हेतु दिया जावे, ज्ञानमें प्रतिभास भेद होना यहाँ तक भी हेतु वस्तुमें भेद सिद्ध करने के लिए समर्थ नहीं है।

प्रतिभास भेदके अन्तरसे ही प्रतिभासताका ज्ञान उत्पन्न करने से यह सिद्ध हुआ कि जब जैसे प्रतिभास भेदके कारण एक चित्रज्ञान ब्राह्म ब्राह्मक आदिक सजावियों को धारण करता है। उस ही प्रकार एक ब्रह्म प्रतिभास भेदके कारण नाना व्यवहारों को प्राप्त होता है। जैय बहुत आदिक इन्द्रियोंके द्वारा भी नाना प्रकारका ज्ञान होता है उसमें विविध वस्तुसे प्रतिभासमान होती है। तो यहाँ प्रतिभासता ही तो अन्तर है। उस प्रतिभास भेदकी वजहसे क्पादिक नाम पद गए। बहुत इन्द्रियोंसे जो जाना उसका नाम रूप रसा, रमना इन्द्रियसे जाना उसका नाम रस रसा, कर्णोन्द्रियसे जाना उसका नाम शब्द रसा, स्पर्शन इन्द्रियसे जाना उसका नाम रसा, चिकना आदिक स्पर्श रसा घ्राण इन्द्रियसे जाना उसका नाम सुगन्ध दुर्गन्ध रसा। तो निम्न-निम्न इन्द्रियसे भीर मनसे ज्ञान हो रहे है उस भेद को वजहसे ये नाना प्रकारके पदार्थ कह-लाने लगे। जैसे कि बिभार्हतवादियोंने भी एक ही ज्ञानमें प्रतिभास भेदकी वजहसे ब्राह्मसम्भेदन ब्राह्मसम्भेदन इस तरह नाना सम्भेदन माने है इसी प्रकार ब्रह्माद्वैतवाद में भी बहुरादिज्ञान प्रतिभासभेदकी वजहसे नाना भव मान लिये जावे तत्त्वतः भेद न माना जावे। यों चित्रज्ञान मानने वालेके आक्षेप समाधानकी तरह कि जो कुछ प्रतिभास भेद हो रहा है किसी कारणसे उसके होनेपर भी साक्षात्को यह ज्ञान ही बचता है क्योंकि परमार्थसे एक ब्रह्म भईन ही तत्त्व है यों सत्ताद्वैतकी बात ठीक सही बनती है। भार्वाकान्तको अद्वैतमें डालने वाले दार्शनिक स्वयंका सिद्धिके लिये कह रहे है कि अस्तिकवादियोंने भी विशेषवाद माना है, भेद कथन किया है वह निराकृत हो जाता है।

चित्रार्हतवादियों द्वारा सत्ताद्वैतमें दिये गए प्रतिभासभेदासिद्धिके आक्षेपपर सत्ताद्वैतवादियोंका सुसनात्यक्त समाधान— जब यहाँ अस्तिकवादी ब्रह्माद्वैतवादियोंने कहते हैं कि प्राय लोग जो बहुत आदिक इन्द्रियोंके द्वारा होने वाले ज्ञानमें प्रतिभासभेद भी तो भेद एकान्तमें असिद्ध है। यहाँ केवल एक तत्त्व ही तत्त्व माना है ऐसा सर्वथा भेदवादमें प्रतिभासभेदकी कथा कहाँ मनेगी। इसके उत्तरमें ब्रह्माद्वैतवादी कहते हैं कि यदि इस तरह बहुरादिक ज्ञानप्रतिभासभेद हमारे पक्षमें असिद्ध बताते हो तो इसी तरह ब्राह्म सम्भेदन, ब्राह्मक सम्भेदन ऐसे जो प्रतिभासभेद भेदवादी मान रहे है, एक ज्ञानतत्त्व मानने वाले योगाचार अस्तिकवादियोंके सिद्धान्तमें भी एक ही ज्ञानज्ञान मानते हैं तो जब एक ज्ञानत्वामें यह प्रतिभासभेद भी कैसे सिद्ध हो सकेगा? यहाँ भी प्रतिभासभेद निश्च यहीं हो सकता है। यदि कहा कि इन अस्तिकवादी उस ब्राह्मकार सम्भेदन और ब्राह्मकार सम्भेदनके प्रतिभास भेदकी, कल्पनासे सिद्ध मान लिये तो एक ज्ञानमें भी यह प्रतिभास होता है कि यह ज्ञान जो कुछ जाना था रहा है, इसमें ब्राह्म पदार्थोंका आकार प्राया है। तो प्राण पदार्थोंका जो प्रतिभास हुआ है वह तो है ब्राह्मकार और वह ज्ञान भी स्वयं ज्ञान-द्वार है, केवल ज्ञानस्वरूपको लिए हुए है वह हुआ ब्राह्मकार सम्भेदन। तो ऐसा

जो प्रतिभासभेद है, वह काल्पनिक है । वस्तुतः तो वह ज्ञान ज्ञानमात्र है । यदि ऐसा कहो तो ब्रह्माद्वैतवादमें भी इस ही प्रकारका समाधान ही जायगा । क्योंकि जिस तरह अणिकवादी प्रतिभासभेदको कल्पनासे ही हो रहा है वतएव ज क्षेपसे बच नहीं सकते । जो ब्रह्माद्वैतवादी विशेषवादियोंके प्रति कह रहे हैं कि इस प्रकार सत्ताद्वैत की बात नहीं मान लेना चाहिए ।

इतरेतराभावप्रत्ययसे ही भावस्वभावभेदकी साधनाके विषयमें ब्रह्मा-  
वादियों द्वारा योगीके प्रति कथन—इस ही प्रसंगसे सम्बन्धित ब्रह्माद्वैतवादी  
नैयायिकोंकी एक आशयका निराकरण करते हुये कह रहे हैं कि जो भी लोग  
इतरेतराभावके ज्ञानमें भाव अर्थात् वस्तुमें स्वभावभेदकी सिद्धि करते हैं उनके सिद्धा-  
न्तमें इतरेतराभावका विकल्प भी क्यों न प्रयत्नार्थ हो जायगा । बर्णादिक विकल्पोकी  
तरह । जैसे कि बर्ण, रम आदिकका ज्ञान जो कि कल्पनासे उपाधिके वशसे भिन्न-  
भिन्न प्रकारका भी हो रहा है वह पारमार्थिक नहीं, काल्पनिक है यह कहा जा रहा  
है । प्रकार जिस इतरेतराभाव प्रत्ययके द्वारा ये नैयायिक वस्तुमें स्वभाव भेदकी  
साधना करने चले हैं भावसाधनाके लिए बताया गया वह इतरेतराभावज्ञान भी  
प्रयत्नार्थ क्यों न होगा ? वह भी मात्र कल्पनासे ही माना जायगा । इस प्रकरणमें  
मूल बात यह बही जा रही है कि पदार्थका केवल भाव एकान्त ही माना जाय ।  
अभावका निराकरण किया जाय तो आपत्तिर्भावेक है । उसका ही समाधान होते  
होते अब यहाँ तक भीवत आयी कि इस तरह अनेकान्त माननेपर सांख्यसिद्धान्तमें  
प्रकृति और पुरुष ये दो मूल सत्त्व भी नहीं ठहरते हैं, किन्तु सत्त्वकी अविवेकता होने  
से ये दोनों भी एकात्मक बन जायेंगे । और, जो सत्ताद्वैतका प्रसंग आ जायगा । इस  
प्रकरणकी मुनकर सत्ताद्वैतवादी अक्षर पाकर अपने सिद्धान्तका समर्थन कर रहे  
हैं, और उन समर्थनके प्रसंगमें इतरेतराभावके ज्ञान द्वारा जो वस्तुमें स्वभावभेद  
मानने वाले हैं ऐसे नैयायिकों प्रति कह रहे हैं कि इतरेतराभावका ज्ञान भी प्रयत्नार्थ  
है, अविद्य है । केवल इतरेतराभावकी कल्पना ही गई है ।

नैयायिकों द्वारा बर्णादिज्ञानकी भावभेदविधिमें व्यभिचारिता व इत-  
रेतराभावज्ञानकी व्यभिचारिता सिद्ध करनेका प्रयास और सत्ताद्वैतवादी  
द्वारा उनका परिहार—अब यहाँ नैयायिक कहते हैं कि बर्णादिकका ज्ञान तो भाव  
में, वस्तुमें स्वभावभेदके बिना भी हो जाता है । तब बर्णादिक विचारकी बात कह  
करने जो इतरेतराभावकी भी सिद्धा बनाया जा रहा तो ठराहरण व्यभिचारि है ।  
बर्णादिकका ज्ञान तो प्रयत्नार्थ है क्योंकि इस प्रसंगमें जो समुद्भास बनाया उनमें  
बर्णादिकका ज्ञान होना यह तो हुआ साधन और वस्तुमें स्वभावभेद कर देना यह  
असाध्य । तो बर्णादिकका भिन्न-भिन्न प्रकारके ज्ञान हो भी रहा है फिर भी अपने  
साधकसिद्ध नहीं कर पाता । अतएव ये बर्णादिक ज्ञान प्रयत्नार्थ है सिद्धा है ।

पर इतरेतराभावका जो ज्ञान होता है वह मिथ्या नहीं है। समाधानमें ब्रह्माह्नतवादी कह रहे हैं कि नैयायिकों द्वारा व किसीके द्वारा जो इस अर्थको व्यवस्था बनाया जाय नहीं है क्योंकि इतरेतराभावका भाव और अभावमें अनेक है, उसमें जो इतरेतराभावका ज्ञान ज्योंकि अपने साध्यको सिद्ध नहीं कर सकता अतः अभिचारी है। उनका अनुमान यह बन रहा था कि इतरेतराभावका ज्ञान ज्योंकि हो रहा है इसलिए वस्तुमें स्वभावभेद पड़ा हुआ है जो यहाँ खुद ही साधन अभिचारी बन रहा है, क्योंकि भाव अभावका तो अनेक है, जैसे इस कमरेमें घड़ा नहीं है यह कहा, तो कमरा तो हुआ कुछ भूलन। जैसा ऐसा है अपने स्वरूपका और घड़ा - ही है जो घटका प्रतिस्व कहुलाया अभाव। तो घड़ेका अभाव और मुख भूतलका होना इसका तो अनेक है, मान एक ही है। तो इतरेतराभावका ज्ञान तो हो गया अगर यहाँ भावभेद न बन सका। तब इतरेतराभावका ज्ञान भी अभिचारी हेतु रहा। भाव और अभावमें अनेक है, यह बात भी सिद्ध होती है कि वस्तुको छोड़कर अस्तुका और कुछ नाम नहीं है। वस्तुका ही नाम अभाव है। अभाव वस्तुको छोड़कर अन्य कुछ नहीं है। क्योंकि प्रमाण पदार्थ को ही विषय करता है। तब भावको ही बात रही। भावमें अभाव अनेकरूपसे रह रहा है। कोई वस्तुमें जो तत्त्व नहीं हुए और न भेद हुआ।

नैयायिकोंके द्वारा अभावके प्रत्यक्षविषयत्वकी सिद्धिका प्रयास और सत्ताह्नतवादी द्वारा उसका परिहार—नैयायिक यहाँ अपना यह मतव्य रख रहे हैं कि देखिये। प्रत्यक्ष तो अभावका विषय करने वाला होता ही है, क्योंकि अभावका इन्द्रियके साथ मयुक्त विशेषण सम्बन्ध है माने इन्द्रियके द्वारा तो इन्द्रियका सम्बन्ध बना पृथ्वीका, तो इन्द्रियसे सीधा सयोग हुआ पृथ्वीका और पृथ्वीपर घड़ा नहीं है, यह उस पृथ्वीका विशेषण बना। तो यों मयुक्त विशेषण सम्बन्ध हो गया इन्द्रियसे। इन्द्रियसे सयोग हुआ पृथ्वीका, पृथ्वीका विशेषण बन रहा है, घड़ा नहीं है तो यों इन्द्रियके साथ अभावका मयुक्त विशेषण सम्बन्ध बन गया और ऐसा ज्ञान होता भी है कि उस घटके अभावसे विशिष्ट पृथ्वीको देख रहा हूँ ग्रहण कर रहा हूँ। तो भूतल का विशेषण बन गया। जो घटका अभाव तो ऐसे घटके अभावसे विशिष्ट भूतलका अब ज्ञान हो तो इन्द्रियसे अभावका सम्बन्ध बन गया।-यों अत्यन्तमें जो अभावको विषय कर ही लिया। इस प्रकारके उत्तरमें ब्रह्माह्नतवादी कहते हैं कि यह बात युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष तो एक पृथ्वी आदिकके तत्त्वको विषय करता है। प्रत्यक्षमें अभावको विषय नहीं किया। प्रमाण तो सभी विधायक होते हैं, विधि-सत्ता-द्वारा को सिद्ध करने वाले होते हैं। प्रतिपक्षको बताने वाले नहीं हैं। क्योंकि यदि-प्रत्यक्षके द्वारा अभावका दर्शन करना अभीकाय कह दिया जाय तो फिर कभी भी अभावके अवसानका कारण ही न बनेगा। फिर तो भावके दर्शन होनेका कभी मौका-ही न मिलेगा। अब तो प्रत्यक्षसे ज्ञान लिया है अभावका दर्शन तो प्रत्यक्ष अभावका दर्शन करता है तो अभाव तो है अतस्त एक वस्तुमें, उस वस्तुमें भिन्न अतस्त वस्तुभोका

अभाव पडा हुआ है। अब वस्तुमें अभावका दर्शन जब होने लगा तो अनन्त अभावके जाननेमें ही जानने वालेके ज्ञानकी शक्ति क्षीण हो जायगी, किन्तु अभाव जानेमा ? तो अभाव ही अभावके जाननेमें ही सारा उत्क्रांति रहेगा और वहाँ ही शक्ति समाप्त हो जायगी। फिर कभी वस्तुके सत्त्वका ज्ञान ही न हो सकेगा अतएव मानना चाहिए कि प्रत्यक्ष अभावका ग्रहण नहीं करता। वह तो केवल भावका ही ग्रहण करता है। यो सर्व विश्व केवल सत्त्व मात्र है। यो एक ब्रह्म अद्वैत ही सत्त्व है यो सत्ताद्वैतवादमें कोई बाधा नहीं आती।

प्रत्यक्षज्ञानसे अभावप्रतिपत्तिके विषयमें योग व ब्रह्मवादियोंकी चार्ता अब यहाँ नैयायिक कहते हैं कि प्रत्यक्षको अभावका ग्राहक माननेपर जो यह आक्षेप दिया है कि यदि प्रत्यक्ष अभावका दर्शन करने लगे तो अभावके जाननेका कभी अवसान नहीं हो सकता। और तब भावके दर्शन करनेका अवसर ही न आयगा अर्थात् प्रत्यक्ष अस्तित्वका दर्शन कर ही न सकेगा तो यह आक्षेप देना युक्त नहीं है क्योंकि किसी विषयके ज्ञाननहार पुरुषके द्वारा स्मरणमें आने वाले घटके अभावका ज्ञान हो गया तो घटके अभावकी प्रतिपत्ति होनेपर इससे प्रत्यक्ष-प्रत्यक्ष प्रकारके जो अनन्त अभाव है उनका स्मरण नहीं हो रहा तब प्रत्यक्ष सत्ताका दर्शन कर सके ऐसा अवसर आ जायगा। और यो प्रत्यक्ष सत्ताका भी ग्रहण करने वाला बन जायगा। इस शकके उत्तरमें कहते हैं ब्रह्माद्वैतवादी कि देखिये प्रत्यक्ष जो है वह स्मरणकी अपेक्षा नहीं करता। यदि प्रत्यक्ष स्मरणकी अपेक्षा करने लगे तो वह अपूर्व अर्थका साक्षात्कारी न रहा। अपूर्व कहते हैं उसे जो किसी प्रमाणके द्वारा जाना न गया हो, ज्ञात हो ऐसे अपूर्व अर्थका साक्षात्कार करे कोई ज्ञान तो उसे प्रमाण कहते हैं। अब प्रत्यक्ष ने तो स्पृष्टिमें आने हुए पदार्थका ही ज्ञान किया। अतः वह प्रत्यक्ष अपूर्व अर्थका साक्षात्कारी न बन सका। अतः प्रत्यक्ष केवल अभावको ही देखे ऐसा माननेमें विरोध आती है।

प्रत्यक्षके प्रकारोंको कहते हुए योगी द्वारा प्रत्यक्षसे अभावग्रहणका प्रतिपादन—अब यहाँ नैयायिक कहते हैं कि प्रत्यक्ष होते हैं दो प्रकारके। अभाव प्रत्यक्ष और अभाव प्रत्यक्ष, और वे दोनों होते हैं दो दो प्रकारके। एक स्मरण निरपेक्ष दूसरा स्मरणापेक्ष। तो इनमेंसे स्मरण निरपेक्ष। भावप्रत्यक्ष त योगियोंके होता है। जैसे योगियोंका प्रत्यक्ष स्मरणकी अपेक्षा नहीं करता और साक्षात् ही वस्तुके सम्भावको ज्ञा करता है और कोई होता है स्मरणापेक्ष भावप्रत्यक्ष। जैन कि यहाँ अल्पज्ञ पुरुषोंने सुख आदिकके साधनभूत किसी पदार्थको देखा और उस पदार्थको देखा और उस पदार्थको देखकर पहिने अनुभव किए गए सुखका भावन है ऐसा ज्ञान किया तो देखिये—अब यह प्रत्यक्ष ज्ञान पूर्व स्मरणकी अपेक्षा करने वाला होया ना, जो जैसे किसीको मिठाई खानेकी प्रकृति है। अब वह वर्तमानमें भी

भोजनको देखकर पहिले स्मरण करता है, कि इसमें इस इस प्रकारका आनन्द पाया था । यह सुखका साधन है और फिर उस सुखके साधनका स्मरण करके अब प्रत्यक्ष में यह ज्ञान हो रहा है कि यह मिठाई सुखका साधन है तो देखिये अब यह प्रत्यक्ष ज्ञान स्मरणकी अपेक्षा करने वाला हो गया ना । तो भाव प्रत्यक्ष दो प्रकारके हुए । इसी प्रकार अभाव प्रत्यक्ष भी दो प्रकारके हैं । किन्तु पदार्थोंमें स्मरणकी अपेक्षा न रखकर अभाव प्रत्यक्ष हुमा करता है । जैसे कि योगी पुरुषोका अभाव प्रत्यक्ष । किन्तु जो अल्पज्ञ पुरुष है उनको किसी पदार्थमें जो अभाव प्रत्यक्ष हुमा वह प्रतिषेध की स्मृतिकी अपेक्षा रखकर हुमा । कुछ भूतल निरखकर जो घटके अभावका प्रत्यक्ष बना तो अभाव प्रत्यक्षमें प्रतिषेध घटके स्मरणकी अपेक्षा तो रहती है । ऐसा सब को अनुभव भी होता है । इस तरह कहीं भाव प्रत्यक्ष होता है कहीं अभाव प्रत्यक्ष होता है । और अल्पज्ञकोकि वह स्मरणकी अपेक्षा रखता हुमा हो जाता है । अतः यह कहना कि प्रत्यक्ष स्मरणकी अपेक्षा नहीं रखता, यह बात युक्त नहीं बचनी ।

ब्रह्मावादियों द्वारा योगाभिमत अभाव ग्राहकत्वके मन्तव्यका निराकरण—अब नैयायिकोंकी उक्त अंशकाके समाधानमें कहते हैं ब्रह्माद्वैतवादी कि देखिये यदि विकल्पज्ञान कोई स्मरणकी अपेक्षा रख रहा है तो वह प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता । जैसे कि अनुमान आदिक ज्ञान में स्मरणकी अपेक्षा रखते हैं तो उन्हें प्रत्यक्ष नहीं कह सकते । प्रत्यक्ष तो यदि समस्त कल्पनाओंका विषयभूत विषय करना है ऐसा जानकर यदि उसे स्मृतिकी अपेक्षा करने वाला मान लिया जाय तो अनवस्था दोष आया । वह अनवस्था दोष इस तरह आया कि देखो—स्मरणज्ञान बितना होता है वह पहिले किए गए अनुभवकी अपेक्षा किया करता है । और अब नैयायिकोंने यहाँ मान लिया यह कि बितने अनुभव जाने प्रत्यक्ष होते हैं वे स्मृतिकी अपेक्षा किया करते हैं । तो अब वह पूर्व अनुभव भी किसी अन्य स्मृतिकी अपेक्षा करने वाला बनेगा । फिर वह स्मृति पूर्व अनुभवकी अपेक्षा करेगा । वह पूर्व अनुभव अन्य स्मृतिकी अपेक्षा करेगा । तो यों अनवस्था दोष आता है । यदि यह बड़े कि बहुत दूर आकर कोई अनुभव ऐसा होता है अर्थात् कोई प्रत्यक्ष अस्तित्व ऐसा होता है कि स्मृतिकी अपेक्षा नहीं करता । तो यदि अब कोई अनुभव स्मृति निरपेक्ष भी मान लिया गया तो प्रकृत अनुभव भी वर्तमानमें जो कुछ भी जाना जा रहा घट आदिकके अभावका ग्रहण करने वाला यह प्रत्यक्ष भी, स्मृतिकी अपेक्षा नहीं रखता ऐसा मान लो । इसमें ही स्मरण-प्रत्यक्षकी कल्पना क्यों की जा रही है ? वह कल्पना व्यर्थ होती है ।

सहयुक्त प्रत्यक्ष द्वारा तुल्य अभावका ग्रहण किसे जानेके सम्बन्धमें योग व ब्रह्मावादियोंका विवाद - अब यहाँ नैयायिक कहते हैं कि पूर्व अनुभव किए गए पदार्थको विषय करने वाली स्मृति किसी भी प्रकार अपूर्व अर्थमें जैसे कि प्रकृतमें अभावकी बात चल रही उस अभाव अर्थमें ज्ञान उत्पन्न करनेके लिये समर्थ हो । यही ।



अर्थात् स्मृति अभावका ज्ञान करानेमें समर्थ है। उत्तरमें कहते हैं कि यह बात संगत नहीं बैठती कारण कि यदि स्मृति उस-अपूर्व अर्थमें कुछ ज्ञान करानेका सामर्थ्य रख सकती तो प्रत्यभिज्ञान नामक ज्ञानको उत्पन्न करनेकी सम्मर्थ्य रख सकती है। कभी कभी तो स्मृति जिसकी स्मृति हुई है उस ही पद वर्तमान पदार्थका ज्ञान करानेमें सामर्थ्य रखती है। वह तो हुआ एकत्र प्रत्यभिज्ञान। और कभी-कभी पूर्व प्रत्यक्ष किए हुए पदार्थका स्मरण होकर जो वर्तमानमें अन्य अर्थका सत्त्वरूपमें कुछ ज्ञान कराता है तो वह होता है सादृश्य प्रत्यभिज्ञान क्योंकि उस स्मृतिमें यहाँ सञ्जातीय अर्थका स्मरण कराया। तो स्मृति किसी प्रत्यक्षभूत पदार्थका ज्ञान करानेमें सहयोगी तो है लेकिन उस सहयोगमें प्रत्यभिज्ञान नामका ज्ञान बनेगा, प्रत्यक्ष ज्ञान न बनेगा देखिये। पूर्व अनुभूत किए हुए घटमें तो स्मरण बने और वह उससे विजातीय पदार्थ-तरमें जाने घट रहित भू-त्वमें उसका अभाव जो विजातीय है उसका ज्ञान उत्पन्न कराये तो ऐसी घटपटी अनहोनी बातको कौन बुद्धिमान मान सकता है? अब यदि प्रत्यक्षको स्मरणापेक्ष मान लिया जायगा तो वह प्रत्यक्ष अपूर्व अर्थका साक्षात्कारो न बन सकेगा, इस कारण यह मानना चाहिए कि समस्त प्रत्यक्ष ज्ञान स्मृति निरपेक्ष ही होते हैं। और, वह प्रत्यक्षज्ञान यदि अभावको विषय करने वाला मान लिया जायगा तो अनन्तो अभावके ज्ञानमें उल्लेख रहना होगा, फिर ऐसी स्थितिमें किसी पदार्थके सत्त्वका दर्शन होनेका अवसर ही न आ सकेगा क्योंकि अभावके ही ज्ञानमें उल्लेख रहनेसे अभावके दर्शनका ही पूरा काम न बनेगा।

योगाभिमत भावविद्वत्ताकी कारणताके मन्तव्यकी भीमासा—यहाँ नैयायिक कहते हैं कि जो जानने वाला पुरुष है उसको पदार्थके भावके जाननेकी इच्छा हुई है तो वह सत्त्वके दर्शनकी इच्छा पदार्थमें सत्त्वके प्रत्यक्षका कारण बन जायगा। उत्तर में कहते हैं कि यह बात भी युक्तिसंगत नहीं अच्युत। कारण कि प्रत्यक्षज्ञान पुरुषकी इच्छाकी अपेक्षा नहीं रखता। देखिये। जैसे—घटके दर्शनकी इच्छा भी हो रही है लेकिन घट न हो तो घट रहित प्रदेशमें घटका दर्शन नहीं हो रहा और कभी घटके दर्शनकी इच्छा नहीं हो रही फिर भी सामान यदि घट है तो उसके दर्शन हो जाते हैं। इस कारण यह नहीं माना जा सकता कि पुरुषकी वह भावकी विद्वत्ता हुई तो वह सत्ताके दर्शनका कारण है जाने पदार्थको देखनेकी इच्छामें पदार्थका सत्त्व देव लिया जाना नहीं बनता। जो प्रत्यक्ष ज्ञान अभावको नहीं जान सकता है, क्योंकि प्रत्यक्ष तो सत्तामात्रका ही कथन करने वाला है। प्रत्यक्षकी प्रमाणता तो वस्तुके सत्त्वमात्रसे ही बनती है। जो प्रत्यक्ष जो कुछ जानेगा वह केवल सत्त्वरूपको जानेगा। प्रत्यक्षका विषय अभाव नहीं है। तब वह पदार्थमें रहनेवाले विशेषोंको भेदोंकी किस तरह जान सकेगा और जब भेदको जान न सकेगा तो यह सिद्ध होगया कि सारा विश्व सत्तामात्र है उसमें कोई विशेष या अभाव नहीं है। तब नैयायिकोंका यह कहना कि इतरेतराभावके दर्शन होनेसे वस्तुमें विशेषोंका भेदोंका ज्ञान होता है, यह कथन अयुक्त है।



। किन्तु केवल स्वभाव ही और मत्त ही हो सत्य होनेसे न प्रकृति पुरुषका भेद है और न यह तब अधिक हवाचोंका भेद है । यों नग्नमे केवल न ही नग्न है ।

निःस्वभाव अभावकी अनुमानसे भी प्रतिपत्तिकी आवश्यकता यहाँ नैसर्गिक कहते हैं । कि यदि अभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नही होता तो मत्त, हो, पर अनुमान से तो अभावका ज्ञान बन जायगा । इस प्रकार ब्रह्मर्षिवादी कहते हैं कि यह निःस्वभाव अभाव है, तुच्छाभावक अभाव है, भावस सम्बन्ध ही नहीं है तो यह समस्त शक्तियोंसे रहित रहनाया । और जो समस्त शक्तियोंसे रहित निःस्वभाव अभाव है उसकी सिद्धि करने वाला न तो स्वभाव हेतु हो सकता है, और न कार्यहेतु हो सकता है । तो स्वभावनिष्ठ और कारणनिष्ठ की अनुमानना होनेसे फिर अनुमान ही अभावकी प्रमाणा कैसे हो सकता है ? जो स्वभावरहित है, तुच्छाभाव है अतएव ही उसकी तो कोई स्वभाव ही नहीं हो सकता । यदि कोई स्वभाव मान लिया जाय तब तो वह भाव विशुद्ध हो गया, फिर अभाव कहाँ रहा ? तो इस ही कारण निःस्वभाव अभावकी सिद्धि करने का क ई स्वभावनिष्ठ हो ही नहीं सकता और इन ही प्रमाण कार्यनिष्ठ भी स्वभावकी सिद्धि करने वाला नहीं हो सकता क्योंकि यदि अभाव का साधक कोई कार्यनिष्ठ बनता है तब अभाव भाव स्वभावक बन गया । यदि क व है निम्न तो उसका साध्य कारण है तो कारण सङ्कल्प बन जायगा । फिर अभाव कहाँ रहा ? यों न तो किसी स्वभावसे और न किसी कार्यकर हेतुसे अभावकी प्रमाणा होती है । अब यहाँ नैसर्गिक कहते हैं कि अनुसन्धित तो अभावकी सिद्धि कर देगा अतएव अनुपलब्धिकर हेतु अभाव भावकी सिद्धि कर देगा । इसके उत्तरमें ब्रह्मर्षिवादी कहते हैं कि अनुसन्धित तो अभावकी प्रमाणा की ही व्यवस्था करने के लिये अभाव माना गया है तुच्छाभाव और तुच्छाभावका अर्थ है अभाव । तो अनुपलब्ध हेतुसे तुच्छाभावकी सिद्धि करने की तो अभावसे अभाव कैसे सिद्ध होगा ? अनुपलब्ध तो अनुसन्धित ही सिद्ध करेगी । तब तुच्छाभावका अभाव ही बनयेगा । अतएव अनुसन्धित हेतुसे भी निःस्वभाव अभावकी प्रमाणा नहीं हो सकती । प्रमाणिका अर्थ है प्रमाण, जानकारी । जो अभाव क ई प्रमाण है कोई नग्न है इसकी व्यवस्था कैसे प्रत्यक्षमे न हो तब की अनुमानसे भी नहीं हो सकती है । नैसर्गिक कहते हैं कि भावकी अनुपलब्ध होनेसे भी अभावकी प्रमाणा बन जायगी । अभावक होकर भी फिर यदि नहीं थाया जाना तो उस अनुसन्धितसे अभावसे ही तो प्रमाण व्यवस्थित होता है । उत्तरमें ब्रह्मर्षिवादी कहते हैं कि यह कथन भी सही नहीं है क्योंकि तुच्छाभाव के अर्थ हेतुसे अभाव भावक होनेपर फिर अनुपलब्ध होना इस हेतुसे तो आशान्तर स्वभावक ही अभावका प्रतिपाद बना । अब यह हेतु न था गया कि कोई अभाव भावक है और फिर उसकी अनुपलब्ध है तो वह अभाव है । तो इन कथनों से तो तुच्छाभाव नहीं आया । किन्तु जो कुछ अभाव भावक बना अभावकी मत्ता प्रमाण की गई । तो वह आशान्तर स्वभावक ही तो अभाव सिद्ध हुआ । इस तरह अभाव

की सिद्धि न स्थग्य है हो सके । न अनुमानसे हो सकेगी । जब किसी प्रमाणसे अभाव की सिद्धि न हुई तो कभी कोई विरोधी सिद्धि उपस्थित करके अर्थात् अभावका विरोधा हो भय और भयान्न निम्न उपस्थित करके निज स्वभाव अभाव की सिद्धि करना चाहे तो वह प्रसक्त है । विरोधी सिद्धिसे भी स्वभावग्रहित तुच्छाभावकय अभावकी प्रसिद्धि नहीं हो सकती ।

नि स्वभाव अभावकी प्रमाणपञ्चकनिवृत्तिसे प्रतिपत्तिके मन्तव्यकी भीमासा—यहाँ भीमासक सिद्धान्तके अनुयायी कोई शक्यकार कहते हैं कि सत्ताका अनुसम्भ करने वाले प्रमाण पाँच हैं प्रत्यक्ष, अनुमान, अर्थात्ति, उपमान और भागम ये ५ प्रमाण जहाँ घटित न होते हो सत्ताको सिद्ध करने वाले ५ प्रमाण जहाँ नहीं निवृत्त हो जाते हैं वहाँ तो अभावक प्रसिद्धि बन जायगी । उत्तरमें कहते हैं कि यह बयान भी मिथ्या है, क्योंकि प्रसिद्धि अर्थात् अभावका जो प्रमाण किया गया वह अथवा सत्ताका ग्रहण करने वाले पाँचो प्रमाणोंकी निवृत्ति भी तो निज स्वभाव है । तो निज स्वभाव है, वह भी तो तुच्छाभावरूप है जो पाँचो प्रमाणोंका अभाव वह भी स्वभाव रहित हुआ । नह अभावमें प्रसक्तिको उत्पन्न करनेकी, प्रमाणपञ्चक निवृत्ति अभावको प्रमाणित करनेकी सामर्थ्य नहीं है । प्रमाण निवृत्ति कुछ चीज ही नहीं है, तुच्छाभाव है । अतएव सत्ताको ग्रहण करने वाले पाँच प्रमाणोंकी निवृत्तिसे किसी भी अभावकी प्रसिद्धि उत्पन्न नहीं हो सकती है, क्योंकि सत्ताका अनुसम्भ करने वाले ५ प्रमाणोंके रूपसे जो परिणाम नहीं है ऐसे अभावमें कुछ जानकारी बने इसका विरोध है क्योंकि अभाव होता है दो प्रकारका प्रसज्यरूप और पदुदासरूप, प्रसज्य का अर्थ है सर्वथा उसका निवेद्य करना अर्थात् जो बात प्रसज्यमें आती हो उसका प्रतिषेध कर देना, किन्तु पदुदासरूपका अर्थ है कि यह नहीं किन्तु इसके एवजमें अन्य कुछ । जैसे किम ने कहा कि ब्राह्मणको लोको तो इसका अर्थ यह भी हो सकता कि ब्राह्मणको मत लोको अन्यके लोको कोई सकेन नहीं हो, और इसका अर्थ यह भी हो सकता कि ब्राह्मणके अतिरिक्त अन्य किसीको लोको, तो ब्राह्मणके अतिरिक्त अन्य किसीको लोको यह अर्थ तो पदुदासरूप है और लोको ही मत, सर्वथा निवेद्य करना यह प्रसज्य प्रतिषेधरूप है । तो अब अभावमें यह बतायें कि प्रसज्य प्रतिषेधरूप अभाव की बात करते हो या पदुदासरूप अभावकी बात करते हो । यदि प्रसज्य प्रतिषेधरूप अभावकी बात कहते हो तो वही कुछ है ही नहीं, ऐसे अपरिणामको किस प्रमाणसे ग्रहण नहीं हो सकता, क्योंकि लोको परिरणाम हो देना जाता है । जो विधिरूप है, व्यक्त रूप है वही दिक्षामे आ सकता है । जैसे मृत्पिण्डका अभाव घटका उत्पन्न । यदि कोई कहे कि हमने देख लिया मृत्पिण्डका अभाव है, तो देखा क्या ? घटकी एकल देखी क्योंकि मृत्पिण्डके अभावका घटके उत्पन्नरूपसे परिणाम जानेका ही स्वभाव है, या उत्पन्नके पदुदा के उत्पन्नरूप ही नाम पूर्व पदुदाका व्यय है । तो अभाव भावस्वरूप कहलाता है । अभावकी कुछ पृथा ही नजरमें आयेगी । अभाव तुच्छाभावकी

पटलित दृष्टिमें नहीं आ सकता है। तो प्रत्यक्ष प्रतियेधरूप अभावकी प्रमाणोंकी विराध है। यदि कहो कि हम पशुंदासरूप अभाव कहेंगे। जैसे घटका अभाव बनाने तो घटसे अन्य है भूतल। पृथ्वीय पृथ्वीका विज्ञान हुआ इस हीका मायने है घटकी निवृत्ति। तो दो अन्य पदार्थोंकः अभावरूप अभावको यदि मानते हो तब भी उस विज्ञानसे अतिरिक्त किसी अभाव वस्तुके विज्ञानसे निःस्वभाव अभावकी प्रसिद्धि न हो सकती। उससे तो यही सिद्ध हुआ कि अभाव रक्ष्मावरूप हुआ करता है। क्योंकि यहाँ सब अन्य वस्तुके रक्ष्मावरूप हो अभाव सिद्ध हुआ। अभावकी जाननेका अन्य कोई प्रकार नहीं है। इस कारण निःस्वभाव अभावके किना भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं हो सकता है।

अभावके निराकरणमात्रसे सत्ताद्वैतवादकी सिद्धिकी असंगतता — उक्त प्रकार ब्रह्माद्वैतवादियोंने अभावका प्रतियेध किया, क्योंकि उनका सिद्धान्त है एक सत्ताद्वैत। किन्तु माधु अभावके निराकरणका प्रयत्न कर देनेसे कि निःस्वभाव अभावका न तो प्रत्यक्ष प्रमाणसे ज्ञान होता है और न अनुमान प्रमाणसे ज्ञान हुआ है, कदाचित् इस बातकी मान लिया जाय लेकिन इसने मात्र कबनसे सत्ताद्वैतकी सिद्धि नहीं होती अर्थात् एक अस्तित्व मात्र ही हो, कुछ केवल सत् ही हो सब एक मात्र इस बातकी सिद्धि नहीं होती। प्रमाणसे तो वस्तुके नानापनका ही परिज्ञान हो रहा है। अतएव ऐसा आर्थिकान्त जिसमें किसी भी प्रकारसे अभावकी स्वीकार न किया जाय। केवल सम्मान ब्रह्मात्र ऐसे सत्ताद्वैतकी मान्यता युक्त नहीं होती है।

बुद्ध्यादिकार्यनान तत्र माधुसे वस्तुके नानात्वका सत्ताद्वैतवादियोंका कथन — अब सत्ताद्वैतवादो कहते हैं कि वस्तुओंमें जो नानापनका परिज्ञान हो रहा है तो वस्तु नाना हैं इन कारणसे नहीं हो रहा, किन्तु बुद्धि आदिक कारण न ना पये जा रहे हैं इन कारणसे वस्तुमें नानापनका परिज्ञान होता है अर्थात् नहीं। यदि नाना बुद्धि आदिक के हुए बिना वस्तुमें नानापन सिद्ध हो जाय तब तो लोके एक पदार्थ कुछ ठहरेगा ही नहीं। वहाँ बुद्धि आदिक का नाना न हो रहे हो और फिर वस्तु मान भी जाय नाना तब तो एक कुछ न रहेगा इस कारण यह सम्यक् करना सदय है कि वस्तुके नानापनका ज्ञान होना सत्ताद्वैतकी सिद्धि नहीं होती क्योंकि नाना कारणपना तो एकत्र होनेपर भी देखा जाता है। कहीं स्वभाव एक है। अनेक हैं तो भी नाना किया वहाँ देखी गई है। जैसे कोई एक नत्की का घुस्स हो रहा है, १२ छलपर एक संधि बनाने वर्षोंक भी दृष्टि लगाये हैं, उन सब वर्षोंक ज्योंके नाना जाय हो रहे हैं, नाना क्रियायें हो रही हैं। सुखादिके ही सबके नाना हो रहे हैं। तो देखो। नत्कीका अस्तित्व तो एक है। वहाँ ता स्वभावका अनेक है और फिर भी नाना कर्म हो रहे हैं। तो अभावके अनेक होनेपर भी नाना क्रियायें देखी जाती हैं। इस कारण यह कहना कि बुद्धि आदिक रूप कार्य नाना हो तो परमाण्वतः वस्तु नाना हो जायें, यह बात युक्त नहीं बैठती है।

शक्तीकार द्वारा कार्यनानात्व होनेपर भी वस्तुनानात्व न माननेके अनव्ययी मीमांसाकी मीमांसा — ब्रह्माद्वैतवादी उक्त कथनके प्रसंगमें कहे जा रहे हैं कि जो ब्रह्माद्वैतवादीने यह कहा है कि विविध कर्म क्रिया आदिक तो 'स्वभावके अभेद' होनेपर भी हुआ करते हैं, इस कारण बुद्धि आदिक नाना कार्य होना, नाना कर्म होना, ये नानापनकी सिद्धि नहीं करते । सो इस सम्बन्धमें सुनो—जो दृष्टान्त दिया है नर्तकीका कि नर्तकीको देखकर अनेक लोग अनेक प्रकारके अपने सुख ज्ञानादिक भावों का करते हैं तो वह नर्तकी एक है मगर उसमें स्वभावभेद किनने हैं, सो बात यह है कि नर्तकी आदिककी क्रियाबोधे स्वभावका भेद है ही । स्वभावका अभेद प्रसिद्ध है क्योंकि शक्तिका नानापन उसमें मौजूद है, इस कारण कार्यके नानापनसे जो साधन बनाया गया है शक्तिका नानापन सिद्ध करनेके लिए वह व्यभिचारी नहीं हो सकना और यह बात समुक्तिक है कि जब कार्य नाना हो रहे हैं तो स्वभावमें भी नानापन है उतनी ही शक्तियाँ हैं जितने कि कार्य होते हैं । इसपर सत्ताद्वैती कहते हैं कि नर्तकी आदिक किसी एक पदार्थमें जो शक्तिका नानापन प्रतीत होता है वह कार्यविशेषसे जो तो कह रहे हो कि शक्ति उसके निमित्तसे दिखता उससे कार्य नाना प्रकारके होते हैं, इस कारण उस पदार्थमें शक्ति नाना है, सो आपका यह कार्य विशेष नामका हेतु अब यह व्यभिचारी बन जाता है तब फिर उस कार्य नानापनसे शक्तिके भी नानापनकी सिद्धि कैसे हो सकती है ? समाधान कर्ता कहते हैं कि जो नर्तकीका काल है, परिणामि है उसमें भी तो शक्ति नाना माना गई है । और, जब शक्ति उसमें नाना है और उसी की सिद्ध करनेके लिए बुद्धि आदिक कार्य विशेष हेतु दिया गया है कि शक्ति दशक जनोंकी नाना प्रकारकी बुद्धि प्रयत्न नामकरण या मुखादिक कार्य होते हैं, अतः शक्ति नाना है यह सिद्ध होता है फिर वह प्रसव विशेष नामका हेतु अर्थात् नाना कारणोंको उत्पन्न करना है, इस प्रकारका जो हेतु है वह व्यभिचारी कैसे होगा ? प्रसव विशेष नामका हेतु निर्धारण है और वह शक्तिकी विविधताको सिद्ध करता है इस पर सत्ताद्वैतवादी कहते हैं कि यदि बुद्धि आदिक कार्य विशेषके साधनस शक्तिमें नानापन मानोगे तो इसमें अनवस्था दोष घाना है फिर तो नर्तकी आदिक किसी जगहमें माने किन्तो सत्यमें, परिणामनमें एक शक्तिमें अर्थात् नाना शक्तियोंमेंसे किसी भी बुद्धि आदिक का नाना हो रहे है ऐसा दिखाकर शक्तिके नानापनका प्रसंग घा गया । मानने उन एक शक्तिमें नाना शक्तियोंकी सिद्धि होती है । फिर जो नाना शक्तियोंकी सिद्धि होगी उसमें भी प्रत्येक शक्तिमें नाना शक्तियोंकी सिद्धि होगी, इस तरह उन शक्तियोंका ही परिचय नपाया जा सकेगा । तो प्रकृतमें शक्ति नाना है, इसकी सिद्धिका अवसर ही कभी आया और इस तरह जब कि अनवस्था दोष घाना है तब बहुत दूर आकर भी अर्थात् अनवस्थाकी पद्धतिमें बहुत दूर तक अनवस्थाका प्रक्रमण सहकर फिर कभी ऐसा प्रसरण नैते हैं कि बुद्धि आदिक कार्य विशेष होनेपर भी अब शक्ति नाना नहीं है । तो अब अनवस्थास तब होकर किसी जगह यह मानना पडा कि बुद्धि आदिक कार्य विशेष

होनेपर भी अस्तिर्मा नाना नहीं है, नव भागका हेतु कैसे व्यभिचारी न होगा ? और, फिर यह स्वभावका अनेक कैसे सिद्ध न होगा ? फिर तो वस्तुमें नानात्वमें नाना न बन पड़ेगा ।

सत्ताद्वैतवादियों द्वारा केवल अविद्यासे नानाभिध्याव्यवहारके उप-नयनका कथन—यहाँ कोई शका करते हैं ब्रह्माद्वैतवादियोंसे कि अगर वस्तुमें विविधता नहीं मानते, उसमें नाना अस्ति, नाना कार्य यदि नहीं मानें तो फिर देशको व्यवस्थाका भेद और कालकी व्यवस्थाका भेद यह सब कैसे बटित होगा ? इसपर सत्ताद्वैतवादी कहते हैं कि बाण यह है कि स्वयं असत् होकर भी केवल यह अविद्या अपनेमें और दूसरोंमें विद्यमान पदार्थोंको जहाँ कि स्वभावका भेद देशकालका भेद और व्यवस्था का भेद भजर जाता है, इस भेदको मिथ्या व्यवस्थाकी पट्टीमें ले जाता है अर्थात् अविद्याके कारण ये सब देश काल व्यवस्थाके भेद जथा करती हैं । और, फिर जिस कारणसे कि अणिकवादियोंके जो भ्रम संतनिका मतमें है और स्कन्दोरी गणना है वे सब विकल्पित हो जायेंगे कि इसमें मत्त क्यों है ? अणिकवादियोंने स्वयं माने हैं—विज्ञान, वेदना, सत्ता, सम्कार और रूप तो, इन स्कन्दोंके और जिस सन्तति वाले के सम्बन्धमें विकर बन जाता है कि नैयायिक द्वारा माने गए मित्य पदार्थ एक सन्तति वाले वे भी मिथ्या हैं और जहाँ अणभगवादेय भी मिथ्या है । इन तरह चूँकि विकल्प नाना है सब सत्ताद्वैतवादी इन सब विशेषोंका अपग्न करके हैं । वस्तुमें कोई भेद अथवा भ्रम नहीं है, न वस्तु एक सत्ताभाव ही है । अणिकवादियोंके ही द्वारा कहा गया विज्ञान वेदनादिक स्वयं और नैयायिकोंके द्वारा कहे गये ब्रह्म, गुण, कर्मादिक पदार्थ वे सब निःस्वभाव अभावकी तरह वस्तुतः सिद्ध नहीं होते अणिकपना अणिकपना और कुछ शय मित्य कुछ शय अनित्य इस प्रकारसे निरपेक्ष नित्यानित्यपना अथवा कोई स्वभाव ही न मानना । न वस्तुमें नित्यपना है न अनित्यपना है, न उभयपना है, अर्थात् शून्य है । इस तरह शून्यादिक विशेषकी सिद्धि करनेमें भी साधनमें व्यभिचार पाटा है । अर्थात् वे भी सिद्ध नहीं होते सब एक विमुक्त सर्व भाव ही सिद्ध होता है । इस प्रकार सत्ताद्वैतवादियोंने एक सत्ता तत्त्वको सिद्ध करना चाहा और वे इस भावैकान्तको परमसीमा पर ले गये । भावैकान्तवादियोंमें कुछ तो ऐसे सिद्धान्त हैं कि जो अनेक पदार्थ मानकर भी उन पदार्थोंमें एक तत्त्वका एकाग्र करते हैं । किसी भी प्रकार उनमें अभाव नहीं मानते, केकिन सत्ताद्वैतवादी उन भावैकान्तवादियोंमें बड़ बड़के यह कह रहे हैं कि पदार्थ भी नाना नहीं है । ऐसा एक तत्त्व ही तत्त्व है अथ भावोंकी तो जहाँ दूर रहे । इस प्रकार भावैकान्तमें अपनी एक प्रयुक्तता बाहिर करते हुए सत्ताद्वैतवादी सम्मान ब्रह्मकी सिद्धिका प्रयास कर रहे हैं ।

सर्वथा अनेकवादमें दृष्ट मन्तव्यकी सिद्धिकी असम्भ्यताके वर्णनमें उक्त शकाओंका समाधान अब उक्त शकाओंके समाधानमें स्यादादी कहते हैं कि सत्ता-

द्वैतवादियोंके द्वारा कहा गया जो उरमतका निराकरण है उसको स्वीकार करते हैं अर्थात् अर्थ न वैवा-तादिक अथवा अभाव एकान्त आदिकक सम्बन्धमे जो कुछ निराकरण किया है वह तो कुछ मानने योग्य है लेकिन केवल तारा विषय सम्मान है, केवल सत्ताका ही ग्रहेत है इस सम्बन्धमे प्राप्ति है और यह मतव्य दूषित है । मुख्य प्रतिभास और वस्तुके विविध काय इनमे यदि अभेद मान लिया जाय तो अभेद होनेपर भी किसी एक ब्रह्मके एक्त्वको सिद्ध कैसे किया जायगा ? क्योंकि एक्त्वके मायने है सब कुछ एक मात्र । वही साध्य साधन भी न रहे, साध्य साधनका भी अभेद हो गया, तो अब यह बतलाओ कि किसके द्वारा और क्या सिद्ध किया जा रहा है ? न साधन है न साध्य है । न पक्ष है न विपक्ष है । जहाँ सत्ताद्वैतका मत है केवल एक स मात्र नो जब पक्ष विपक्ष साध्य साधन ये कोई तत्त्व नहीं रहते सब फिर अनुमान ही क्या और किस साध-के द्वारा किसकी सिद्ध करनेकी बात । यदि मान लेते हैं साध्य साधन प्रादिक भेद तो सत्ताका ग्रहण नहीं रह सकता । जो यहाँ अब साध्य साधन प्रादिक ग्रहणसे तत्त्व हा गए । तो यो केवल सत्त्वका ग्रहेत माननेपर एक्त्व भी सिद्ध नहीं हो सकता । भला बतलाओ कि सत्तामात्र ही है स्वत्ता जिसका ऐसा किसी परम ब्रह्म का जो समर्थन करते हैं वे एक्त्वको किस तरह सिद्ध करेंगे ? प्रतिभास कार्य है इस हेतुसे सिद्ध करोगे या प्रतिभासमात्र है इस हेतुसे सिद्ध करोगे या स्वभावहेतुसे सिद्ध करोगे ? अथवा कारर-भेदका भाव है अथवा सम्मान है ऐसा सिद्ध करोगे ? किसी भी साधनके द्वारा तो सिद्ध करनेका ही प्रयास करोगे, यो जो भी साधन देवे वह साधन तो साध्यसे अभिन्न ही रहेगा । यदि अभिन्न न रहे तो द्वैतका प्रसंग प्राणा है । न धन धर्मन चीज हुई साध्य प्रसंग वस्तु हुई । तो अब साधन और साध्य यदि भिन्न होते हैं तब तो इष्ट मत यकी सिद्धिका कोई उपाय नहीं रहता । और साधन साध्य प्रादिक सब मानते हैं तो एक बात न रही । अब नो अनेक बातें हो गई । फिर ग्रहण न रहा साध्य साधनके अभेद होनेपर प्रतिभासादिक हेतुपे क्या एक्त्व निर्माण हो सकता है ? साधन अहाँ हा वहाँ सध्य होता है । साध्य जहाँ न हो वहाँ साधन नहीं होगा । यह जब पटित कर ही लोगे तब तो साधन साध्यका मालूम होगा, पर यह पटित हा ही नहीं सकता सत्त द्वैत एकात्ममें क्योंकि वहाँ पक्ष विपक्ष साध्य कुछ भी नहीं है जिसमें साध्य धर्म बताया जाय उनका तो नाम पक्ष है अब मभी यदाय प्रसिद्ध है तो उपरसे भिन्न कोई साध्यधर्म रहा ही नहीं तब किस सत्त्वको सिद्ध करोगे, इस कारण सत्ताद्वैतके एकान्तमें यह कुछ भी सिद्ध नहीं हो सकता ।

साध्य साधनादिका भेद माने बिना अभेद साधक अनुमानकी प्रसिद्धि सम्मान ब्रह्मवादके आग्रहमे सम्मान तत्त्वकी सिद्धिका कोई उपाय ही नहीं हो सकता । उस सम्मान तत्त्वका यदि अनुमानसे सिद्ध करनेका प्रयास करें तो अनुमान धन ही हो सकता ? क्योंकि सत्ताद्वैतके आग्रहमें पक्ष, विपक्ष, उपक्ष साध्य साधन इस सबक समाय है । देखिये ! साध्य धर्मका अ-धारकपसे प्रसिद्ध होना उस हीकी ता पक्ष बहुत

है। जब समस्त पदार्थ माने कुछ भी तो सत्ताद्वैतमें प्रसिद्ध हो नहीं है क्योंकि एक सत्य न उत्पन्न है, तब अविद्योत भिन्न होनेके कारण जो एवम् है साध्य धर्म है अन्त्यान साध्य है यह असम्भव हो गया तब पक्ष किसी भी प्रकार सिद्ध न हो सका। विपक्षकी बात सुनो, विपक्ष कहताता है वह जो पक्षसे विरुद्ध हो, जिसमें साध्य न पाया जाय। तो पक्षमें विरुद्ध कुछ क्या होगा? पक्ष ही कुछ नहीं है। विरुद्ध धर्मका अस्तित्व कहाँ बताया जाय? विपक्ष भी अद्वैतवादमें अगम्य कुछ स्वरूप नहीं रखता। अगम्य कहलाता है यह अर्थात् एसा उदाहरण दिया जा सके कि साध्यधर्मक, यदि अगम्य साध्य सिद्ध किया जा सके। तो जब सत्ताद्वैतमें केवल सम्मान ही है तो अगम्य कहाँ रहा? और, यदि हम किसीको भिन्न मान लेते हैं कि पक्ष भी है, मगज है विपक्ष है, साध्य न है फिर भेदवाद प्रसिद्ध हो गया। अद्वैत कहाँ रहा?

पराम्युपगत भेदसे स्वायत्त सिद्धि की प्रसङ्गता—यहाँ ब्रह्माद्वैतवाद कहते हैं कि हम नहीं मानते हैं इन सब भेदोंको, लेकिन दूसरोंने तो पक्षादिक भेदोंका ज्ञान है। तो दूसरोंके माननेमें पक्षादिक सिद्ध हो जायेंगे। फिर सत्ताद्वैतके साध्य अनुमान में कोई दोष न सामना। इसके उत्तरमें कहते हैं कि सत्ताद्वैतमें तो स्व घोर परका विभाग भी सिद्ध नहीं होता कि कौन स्व है, कौन पर है? जब एक सत्ताका ही अद्वैत है, अग्य कुछ माना ही नहीं गया तो स्वपर कहाँ विभक्त हो सकता है? और स्व पर मान लिया जाता है तो फिर अद्वैत अभेद एक रहा कहाँ? देखो! स्व भी है और पर भी है। तो अद्वैतवादमें स्व और परका भेद भी नहीं तो पराम्युपगत भी सिद्ध है जिस पराम्युपगतसे आप पक्षादिक सिद्ध करना चाहते हैं तो पक्ष सपक्ष विग्रह जब ये कुछ न रहे और इन सबके न रहनेसे अनुमान भी न बन सकेगा और तब अनुमानस सत्ताद्वैतकी सिद्धि नहीं हो सकती।

अभेदाद्वैतसाधक अनुमानकी असंगतता—जब अद्वैतवादमें पक्ष सपक्ष, विपक्षकी प्रसिद्धि है तब जो ब्रह्माद्वैतवादमें प्रतिभास द्वैतकी सिद्धिके लिए जो एक अनुमान बनाया है वह भी असिद्ध है। अद्वैतवादियोंने कहा है कि समस्त पदार्थ प्रतिभास के अन्तः ही प्रविष्ट है क्योंकि प्रतिभास समानाधिकरणरूपतासे उनकी भासना होती है। जैसे कि प्रतिभासस्वरूप। तो जो जो ब्रह्माद्वैतका साधन बताया जाता वह जो अक्षिप्त हो जाता। इसका कारण यह है कि न ज्ञाता है, न ज्ञेय है, न पदार्थ है, न पक्ष है, न सपक्ष है, न विपक्ष है। तो यह अनुमान बनेगा किस प्रकार। तो अद्वैतवादके आग्रहमें अनुमान प्रमाण की व किसी भी अन्य प्रमाणकी व्यवस्था नहीं बनती। प्रमाण मानो तो प्रमेय भी है, फिर प्रमाणके साधन भी है। अद्वैतवाद फिर कहाँ? अभेदाद्वैतसे विपक्षासे तो सम्मान पदार्थ भी सब सिद्ध की जा सकती है, किन्तु एकान्त आग्रह करके न केवल सत्य सिद्ध किया जा सकता न केवल भेद, असत्य सिद्ध किया जा सकता। तो जो सत्ताद्वैतकी सिद्धि नहीं बनती।



सर्वथा प्रमेदवादमे आम्नाय आगममे प्रत्यक्ष अनुमानादिका अप्रवेश-  
शकाकार कहते हैं । न उस सत्ताद्वैतकी आम्नायमे ही सिद्धि हो जायगी । हमारा जो  
आगमका आम्नाय जाता आ रहा है, वेद वा त्व आदिक जो कुछ हम मानते चले  
आये हैं उसमे सत्ताद्वैतकी सिद्धि हो जायगी । जो इसका उत्तर यह है कि इस  
तरह सिद्ध करना भी असम्भव है, क्योंकि वह आम्नाय वह धर्मशास्त्र भी तो माध्यमे  
अपिष्ट है । साध्य है ब्रह्मसत्त्वमात्र । जब उसमे ही यह अभिष्ट है तो आम्नाय भी  
माध्यम नहीं बन सकता कि किसी सत्त्वको वह सिद्ध कर सके । इससे यह निर्णय हुआ  
कि जब साध्य और साधनका एक प्रमेद बन गया (अन्यथाद्वैतका प्रसंग जाता है) तो  
इस द्वैतवादमे जब साध्य और साधन भी भिन्न चीज न रहे तो किस अनुमानसे और  
क्या सत्ताद्वैत सिद्ध हो सकता है ? अथवा किस आगमसे या प्रत्यक्ष प्रमाणसे  
इस द्वैत सिद्ध हो सकता है ? जब पक्ष सपक्ष आम्नाय इन्द्रियादिक अनुमान आगम  
प्रत्यक्षज्ञ न किसी भी प्रकारका प्रमाण कारण नहीं ठहरता तब सत्ताद्वैतकी सिद्धि  
उपाय क्या रहेगा ? अनुमान प्रमाण तो बन सकेगा जब पक्ष, सपक्ष विपक्ष सिद्ध हो ।  
अद्वैतमे इसकी सिद्धि नहीं है । आगम तब कारण बन सकेगा जब कि आम्नाय सिद्ध  
हो । भिन्न-भिन्न पुरुषोंके वचनोंकी वारणा चलती आधी हो, किन्तु अद्वैतमे ये सर्व  
द्वैत कहा सम्भव हो सकते ? प्रत्यक्षमे कारण पड़ता है इन्द्रिय । जब इन्द्रिय आदिक  
सत्ताद्वैतमे कुछ नहीं ठहरता तो प्रत्यक्ष प्रमाण बने कैसे ? तो इन सबके अभाव होने  
से वह ब्रह्म सम्भाव उन प्रमाणोंके द्वारा साधा गया नहीं बन सकता, क्योंकि साध्य  
की सिद्धि कभी भी अपाधन न हो देनी पड़े याने साधन तो हो नहीं और साध्यकी  
सिद्धि बन जाय ऐसा कभी भी सम्भव नहीं होगा । यदि साधनके बिना साध्यकी  
सिद्धि बन जाय तो इसमे बेटी बिटम्बना जाती है । साधन तो प्रमाण कहलाता,  
ऐसा प्रमाण कि जिसके द्वारा इष्ट सत्त्वकी सिद्धि की जाती, निर्णय किया जाता  
तो वही साधन जब न हुआ तो किसी साध्यके प्रमेयकी सिद्धि नहीं हो सकती ।  
यदि साधनके बिना कुछ भी सिद्ध किया जाने लगे तो जो ज्ञान सत्त्व भी सिद्ध हो  
जाय कि सत्ताद्वैत भी नहीं है कुछ भी नहीं है और कुछ भी न होना वही मात्र  
सत्त्व है, यह भी सिद्ध कर दिया जायगा ।

स्वरूपकी स्वतः गतिमाननेमे सर्व मन्तव्योंकी सिद्धि होनेसे तथ्यका  
अनिर्णय—अद्वैतवादी कहते हैं कि स्वरूपकी तो स्वतः ही गति हो जाती है याने जो  
सत्त्वका ब्रह्मका स्वरूप है उसका बोध तो स्वतः ही हो जाता है, प्रमाणकी वहाँ  
आवश्यकता ही नहीं है । तो उत्तरमें कहते हैं कि यह बात तो सब बादियोंके लिए  
समान है । ज्ञानाद्वैतवादी भी यह कह सकते हैं कि उन ज्ञानाद्वैतका बोध तो स्वतः ही  
हो जायगा, और अधिक तो क्या कहे, अथ तो सबका ही अज्ञान—अपज्ञा, इष्ट सत्त्व  
प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणके न होनेपर भी व्यवस्थित बन जायगा, वे भी कहेंगे कि स्वरूपकी  
तो स्वतः ही गति होती है । हम जो कुछ मानते हैं सत्त्वस्वरूप तो वह है और



स्वरूपका बोध स्वतः ही होता रहना है। तो वो अतप्रत्यय अवस्थित न जाना है। और स्वरूपकी स्वयमेव गति होती है इन प्रकारका वास्तो निराधर लेनेपर तो जैसे यह ब्रह्मवादी स्वरूपकी स्वतः ही गति होती है ऐसा कहकर एक पुनरावृत्तकी सिद्ध करने में लग रहा है या सत्ताहीनकी सिद्ध करनेमें लग रहा है तो 'स ही हेतु कि स्वरूपकी स्वतः ही गति होती है अनेकान्तवाद न तो सिद्ध हो जायगा। तथा जैसे स्वरूपका ही बोध होता है यह कहकर आनाद्वैतवादी आनाद्वैतकी सिद्ध करें तो इसी तरह अनेक सम्बेदन भी तो इन ही उपपत्तियों केकर निष्ठ किए जा सकते हैं। अनेक सम्बेदन भी हैं क्योंकि उनके स्वरूपका बोध स्वयमेव ही हो जाता है। तो वो अतिप्रत्यय होनेमें सत्ताहीनकी भेदरहित निर्विशेष ज्ञान जैसा संभव नहीं है। और इस सत्ताहीनके सम्बन्धमें विस्तार पूर्वक आगे विचार करेंगे इनमें ही कथनसे यहाँ यह समझ लेना चाहिए कि वस्तु अनेकात्मक है। उसमें किसी भी न व एकान्त या अभाव एकान्त आदिककी गति नहीं है।

भार्वैकान्तमें अस्वरूपताके प्रसंगकी आपत्ति देखें। मूल प्रकरणमें बात यह चल रही है भार्वैकान्तमें कि २५ तत्त्व मानने वाले सांख्य सिद्धान्तानुवादी आत्मादिक भावस्वरूप ही हैं, इन तरहका भार्वैकान्त मान रहे हैं किन्तु उनके भार्वैकान्तमें बोध दिखाते दिखाने का सत्ताहीनके प्रसंगकी बात आने लगी तो अब सांख्य-सिद्धान्तानुवादिनी अपेक्षे मत्तमें कहे गए बोधके परिष्कार करनेकी इच्छामें सत्ताहीन की प्रकृतिकार करना प्रारम्भ कर दिया था। तो सत्ताहीनकी अवस्था अनस्य है, यह विवरण सहित बता दिया गया है। तब वे सभी जिन एक जगती पुरानी ही टुक रमें कि नाता आत्मादिक भाव स्वरूप ही हैं तो इस भार्वैकान्तमें तो, बोध बना ही दिया गया था कि भार्वैकान्त माननेपर बुद्धि अभावका बोध ही जाता है अतः जाने अभावका समग्रत्व कर दिया, बाह्यतः वस्तु सर्वात्मक, अनादि अनन्त और अस्वरूप हो जायगा। यह महाद्वैत भार्वैकान्तमें दूर किया जाता सुसम्भव ही है।

प्रागभाष्य व प्रवचसाभाष्यका अपनहूँ करने वालोंके प्रति दूषणप्रदर्शन— साधारणरूपसे भार्वैकान्तके आश्रितोंमें बोधोपपत्ति देकर अब विशेषकर उन आचार्योंके अपनहूँमें प्रत्येक समावर्तके निराकरणसे क्या दूषण आता है यह बातोंका उपक्रम किया जाता है तब ही आचार्यमते इस समय प्रागभाष्य और प्रवचसाभाष्यको जो नहीं मानते हैं ऐसे आचार्योंके प्रति दूषण दिया जा रहा है। ध्यानभाव, प्रवचसाभाष्य व मानने का अर्थ है कि जो आचार्यमते अद्वैतका प्रागभाव नहीं मानते बल्कि अद्वैत काय पहिले न थे, अर्थात् हो गए हैं, इस प्रकारसे जो प्रागभाव नहीं मानते उनके पक्ष में अभाव की ही अवस्थादिकका प्रवचसाभाव नहीं मानते अथवा भी आवश्यक है, अथवा अनेक उक्तका अभाव नहीं होता, इस तरह प्रवचसाभाव न मानने वाले आचार्योंके प्रति अब दूषण दिया जा रहा है। जो प्रागभाव नहीं मानते वे सभी पदार्थका प्राग-

भाव नहीं मानते । लेकिन उदाहरण रूपमें घटघट आदिक पदार्थोंका प्रागभाव न माननेको बताया है ताकि उस दृष्टान्तके आधारसे स्वमत परमतका स्पष्ट परिचय देने और प्रध्वसाभावमें शब्दादिकका उदाहरण लिया जाय कि जो समझमें तो आता है कि शब्दादिक भी प्रध्वस होकर फिर नहीं रहते लेकिन कुछ क्षणोंसे लेना शक्य कर सकते हैं कि शब्द मिट जानपर भी रहा करते हैं । तो ऐसे सन्देह वाले उदाहरण से प्रध्वसाभावके अपनहवमें लग गए हैं । तो जो दार्शनिक नहीं मानते प्रागभाव प्रध्वसाभावको उनके लिए दूषण दिखाते हुए आचार्य समस्तभद्रदेव इस कारिकाको कहते हैं ।

कार्यद्रव्यभनादि स्यात् प्रागभावस्य निहवे ।

प्रध्वमस्य च धर्मस्य प्रज्यवेऽन्तता न जेतु ॥१०॥

प्रागभावादिके निराकरणमें पदार्थोंके भनादि भनन्त होनेका दूषण— प्रागभावाका निराकरण करनेपर तो कार्यद्रव्य भनादि ही जायेंगे और प्रध्वसाभावका निराकरण करनेपर पदार्थ, कार्यद्रव्य भनन्त ही जायेंगे, यह दूषण आता है प्रागभाव और प्रध्वसाभाव न माननेपर । जैसे कि घटका प्रागभाव नहीं माना तो फिर घट भनादि हो जाना चाहिए । भनादिसे ही घटकाय द्रव्य रहना चाहिए, पर ऐसा कहीं है ? और प्रध्वसाभाव न माननेपर फिर तो घटादिक, शब्दादिक भनन्त हो जाना चाहिए । कभी भी हमका भवान न होना चाहिए । लेकिन ये भी फिर कहाँ हैं ? तो ये दो दूषण मुख्यतया प्रागभाव और प्रध्वसाभावके न माननेपर आते हैं ।

प्रागभावकी असिद्धि करनेके लिये चार्वाकियों का — प्रागभावका अर्थ है कि कार्यकी उत्पत्तिसे पहिले कार्यका अस्तित्व होनेसे पहिले कार्यका न होना प्रागभाव है और वह माना गया है द्रव्यकार्यके पहिले भनन्त रहने वाला अद्भुतरूप पर्याय । ऐसा सखण बनाकर यहा चार्वाक सत्ता करते हैं कि देखिये ! स्याद्वाची जनो जो लोग ऐसा कहते हैं कि कार्यके अस्तित्वमें पहिले कार्यके न होनेका नाम प्रागभाव है और वह उन कार्यसे निवृत्त पहिले ही होने वाली परिणतिरूप है । ऐसा कहने वालेके यही मर्द देखा आता है कि फिर तो उस पहिले पर्यायके पहिले कार्य भन दिवालसे बना रहना चाहिए । जैसे कि लपरियोंका प्रागभाव घट पर्याय है तो घट पर्याय है तो घट पर्याय होनेसे पहिले भनादिकान्ते कितना समय गुजर गया तो इतने सारे समयमें फिर लपरियाँ रूप पर्याय होते रहना चाहिए । क्योंकि भन प्रागभाव जो घट है वह तो नहीं है इससे पहिले, तो प्रागभाव यदि पहिली पर्यायक अद्भुतरूप माना जाता है तो उस कार्यका अद्भाव उन्से पहिले सदा ही समस्त पर्याय सततियोंमें आया जाना चाहिए । यदि यह कहा जाय कि भन भनादि परिणामोंको परम्पराबोमें इसरेतराभावरूप अभाव माना गया है इस कारणसे उस

कामात्मक कार्यद्रव्यका उन सब अनादि पर्यायोंमें प्रत्यक्ष नहीं आता तो सुनो ! फिर तो उसके अनन्तरकी पर्यायोंमें भी इतरेतराभावसे ही कार्यका अभाव सिद्ध हो जायगा क्योंकि कर्मात्मक पूर्ववर्ती घटक पर्यायमें भी इतरेतराभावसे कालका अभाव बन जायगा । फिर प्रागभावकी वदना क्यों की जा रही है ? यदि कहा जाय कि जो कार्य है उसके प्रागभावके अभावका स्वभाव सिद्ध करनेके लिये प्रागभाव कहा जा रहा है, जैसे घटका प्रागभाव है मृत्पिण्ड, तो घटकार्यका यह स्वभाव बतानेके लिये कि प्रागभावका अभाव होना कार्यका स्वभाव है अथवा पूर्वपर्यायका अभाव न रहना यही कार्यका स्वभाव है, यह सिद्ध करनेके लिये प्रागभावकी वदना की जाती है । तो सुनो—बार्बाक कह रहे हैं कि कार्यसे पहिले पर्यायसे रहित जितनी पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती सारी पर्यायें हैं फिर तो उन पर्यायोंमें कार्यस्वभावपना क्यों नहीं आता, क्योंकि अभिव्यक्ता है याने यदि घटका, मृत्पिण्डके अभावका स्वभाव मात्र प्रयोजन है तब तो देखिये कि पूर्ववर्ती जितनी पर्यायें हैं उनका भी तो अभाव है । फिर ये सब कार्य क्यों न कहलाने लगेंगे ? यदि स्याद्वादी यह उत्तर दें कि यद्यपि प्रागभावका अभाव सारी पर्यायोंमें है फिर भी कोई ही पर्याय कार्य ज्ञानी गई है, सारी पर्यायें कार्य नहीं जानी गईं । जैसे घटकाय एक घट हुआ । आकारको लिए हुए पदार्थ ही कहलायेगा, सत् न कहलायेगा । तो बार्बाक कहते हैं कि यह तो एक अभिप्राय बना लेना मात्र है । सोचनेसे जो वैसा चाहे सोच सकता है ।

कार्यप्रागनन्तर पर्यायको द्रव्यमानको, पूर्वसकल पर्याय सततिको प्रागभाव माननेका बार्बाकी द्वारा विरोधन— अब यहाँ बार्बाक स्याद्वादियोंके प्रति कुछ आलोचके रूपमें कह रहे हैं कि यदि स्याद्वादी बन यह मानें कि कायने ठीक पहिले अनन्तरकी पर्याय कार्यका अभाव है और प्रागभावका ही प्रवचन होना तो घट आदिकर्मक कार्य है । पर इतरेतराभाव कार्य नहीं है । और इसी कारण पुनः और उत्तर समस्त पर्यायोंमें घट पर्याय बननेका प्रत्यक्ष नहीं आता क्योंकि उन पूर्व और उत्तरकी समस्त पर्यायोंमें प्रागभावकी प्रवचनरूपता नहीं है, याने प्रागभाव बनकर फिर उनका अभाव बने तब तो कार्य कहलाये । किन्तु उन पूर्व उत्तरवर्ती सारी पर्यायोंके इतरेतराभाव माना है । यदि ऐसा अपना अभिप्राय बनाया तो यह न अशुद्धवादियोंका मत बन जायगा स्याद्वादियोंके इस प्रसंगमें । याने पूर्व कारणका विनाश ही उत्तर कारणकी उत्पत्ति है, ऐसा जो अशुद्धवादियोंका सिद्धान्त है फिर न ; या जायगा । और, जो स्याद्वादयोंका विरोध हो जायगा । और देखिये—प्रागभाव को अनादि है, स्याद्वादियोंने माना है और प्रागभावका अनादिपनका यह स्वीकार करना अब इस सिद्धान्तके मात्र क्षेत्रपर कि घटका प्रागभाव है पूर्व अनन्तवर्ती पर्याय मात्र ऐसा अन्तर्गत फिर अनादिपनका स्वीकार करना विरुद्ध हो जाता है । अब घटका प्रागभाव केवल घटके पहिलेकी अवस्था मृत्पिण्डरूप ही मात्र की गई तब प्रागभावकी अनादिता कहीं उद्देश्य ? स्याद्वादियोंन यदि कहें कि द्रव्यात्मिक दृष्टिसे

अनादि अनन्त है, प्रागभाव सब फिर बताओ चार्वाक पूछते हैं कि क्या मिट्टी आदिक द्रव्यः नाम प्रागभाव है ? यदि मिट्टी द्रव्यका ही नाम प्रागभाव है क्योंकि अनादि याने पहिले तो मिट्टी ही बनी रहो । तो यों मिट्टीका ही नाम प्रागभाव मान लिया जाता है तब फिर प्रागभावका अभाव होना यह घटमें कैसे घटत होगा ? क्योंकि घटा भी बन गया तो आसिर मिट्टी तो है ही । मिट्टीको मान लिया अब प्रागभाव द्रव्याधिक दृष्टिमें तो मिट्टीका अब विनाश हो, अभाव हो सब ही तो घट बनेगा । लेकिन घटमें मिट्टीका अभाव देखा ही नहीं जाता । मिट्टी ही तो है । द्रव्यका अभाव असम्भव है । किन्तु जो द्रव्यको अनादि अनन्त माना गया है और अब प्रागभाव मित्य सिद्ध हो गया तब फिर घटकी उत्पत्ति कभी भी न हो सकेगी यो विचार करने पर प्रागभावको सिद्धि नही बनती । यहाँ चार्वाक आदिक जैनोदिकके प्रति कह रहे हैं कि यदि प्रागभावके सम्बन्धमें ऐसा कहें कि जितनी पूर्वं पर्यायों हैं वे सभीकी सभी को अनादि परम्परासे चली आयी हैं वे सब घटके प्रागभाव हैं । यो घटका प्रागभाव अनादि है अतएव पूर्वं समयमें घटकी उत्पत्ति न होगी । तो इसपर चार्वाक कहते हैं कि तो भी पहिले अनन्तर पर्यायकी निवृत्ति होनेपर जैसे घटकी उत्पत्ति हो जाय करती है इस ही तरह उन समस्त पर्यायोंकी निवृत्ति होनेपर भी घटकी उत्पत्तिका प्रसंग आ जायगा । और, ऐसा होनेपर फिर घटमें प्रवेष्टापना हो जायगा । क्योंकि श्रितभी पर्यायों हैं जैसी उनकी निवृत्तिकी सगति अनादि है तो पूर्वं पर्यायोंकी निवृत्ति का नाम है घट और पूर्वं पर्यायों नष्ट हुई, यह सतति है अनादिकालसे तब तो घट भी अनादिकालसे हो जायगा ।

द्रव्यपर्यायात्मक प्रागभाव माननेपर चार्वाकों द्वारा विरोध प्रदर्शन— यदि जैनोदिक यह कहे कि पहिले अनन्तरकी जो पर्याय है वह घटका प्रागभाव नहीं और न मिट्टी आदिक द्रव्य मान घटका प्रागभाव है । और न घटसे पूर्व होने वाली सारी पर्यायोंकी सतति भी प्रागभाव है किन्तु क्या है प्रागभाव, द्रव्य पर्यायात्मक कुछ हो बीच प्रागभाव कहताही है । और, वह कथञ्चित् अनादि है, पर्यात् द्रव्य दृष्टिमें अनादि है और पर्याय दृष्टिसे सादि है । इस प्रकार स्वादवादियोंका सिद्धान्त निरंकुश हो है, उसमें किसी प्रकारकी बाधा नहीं है । तो इसपर चार्वाक कहते हैं कि यो तो द्रव्य प्रवेष्टा अनादि है और पर्याय प्रवेष्टा सादि है इन दोनों पक्षोंमें जो दोष दिशा गया है वह दोष यहाँ लागू होगा । क्या कि देखो ! द्रव्यरूपसे यदि अनादि मान लेते हैं प्रागभावको तब प्रागभाव विनाश रहित हो जायगा, और इस तरह फिर कभी अनादिकी उत्पत्ति न हो सकेगी, और पर्यायरूपसे यदि प्रागभावको सादि मानते हो । प्रागभावके पहिले भी घटकी उत्पत्ति हो जायगी, जैसे कि प्रागभावके पदवात् घटकी उत्पत्ति बताते हैं क्योंकि पर्यायक्रममें प्रागभाव मान लिया गया सादि याने प्रागभाव किसी समयसे हुआ तो जिस समयसे हुआ उसके पहिले तो प्रागभाव न था, अब वह घटका हो जाना कैसे निवारण दिया जा सकेगा ? कोई उपाय नहीं है कि प्रागभाव

की यह व्यवस्था बनायी जाय कि इस प्रागभावकी समाप्ति पर यह घट न पड़े । तब प्रागभावकी कोई व्यवस्था नहीं बनती । ऐसे चार्वाक प्रागभावका खण्डन कर रहे हैं ।

चार्वाकियोंके आक्षेपके समाधानमें नैयायिकोंका मन्तव्य— चार्वाककी उक्त बात सुनकर अब यहाँ नैयायिक बोलते हैं कि प्रागभाव भाव स्वभाव नहीं है बाने किसीकी वस्तुका स्वभाव रखने वाला प्रगभाव नहीं होता क्योंकि प्रागभाव भावसे विलक्षण पदार्थ है, और इसका कारण यह है कि प्रागभाव पदार्थका विशेषण है । जैसे घटका प्रागभाव आदि किसी पदार्थका विशेषणरूपसे प्रागभावका प्रयोग किया जाता है इस कारणसे प्रागभाव भावसे विलक्षण है और जो बीच भावसे विलक्षण है वह भाव स्वभाव हो नहीं सकती तो प्रागभावको जो भावस्वभाव मानें उनके यहाँ चार्वाक द्वारा कहे गये वृथवा सगे, हमने तो प्रागभावको भाव स्वभाव माना भी नहीं तब तो यह वृथवा न ही आ सकता । उक्त नैयायिकोंका इन आक्षेपका समाधान किया जाता है कि प्रागभावको भाव स्वभाव न मानकर एक तुच्छभावरूप मानने वाला योग भी सर्व बोन कहने वाले नहीं हैं, क्योंकि सर्व प्रकारसे भाव विलक्षण प्रभाव हो अर्थात् तुच्छ प्रभाव हो ऐसे प्रभावको ग्रहण करने वाला कोई प्रमाण नहीं है । अब यहाँ नैयायिक भाव विलक्षण अर्थात् तुच्छ प्रभावको सिद्ध करने वाले प्रमाणको दिखाते हैं । कह रहे हैं नैयायिक कि देखिये अपनी उत्पत्तिसे पहिले घट न था ऐसा जो यह ज्ञान है वह तो असत्को विषय करने वाला है ना, वह ज्ञान असत्को विषय करता है इसका हेतु यह है कि घट नहीं है ऐसा जो प्रथम है वह सत् प्रत्ययसे भिन्न है । “नहीं है वह” यह ज्ञान ‘यह है’ इस ज्ञानसे जो भिन्न है ना, अस्तित्वका ज्ञान और उगका है नास्तित्वको ज्ञान और उगका है । तो अपनी उत्पत्तिसे पहिले घट न था ऐसा ज्ञान सत् प्रत्ययसे विलक्षण है, और जो सत्का विषय होता है अर्थात् जो असत्का विषय नहीं है वह सत् प्रत्ययसे विलक्षण नहीं होता । बाने जो ज्ञान अस्तित्वको विषय करता है वह ज्ञान अस्तित्वके ज्ञानसे विलक्षण नहीं होता । जैसे कि प्रथम सत् है प्रादिक जो ज्ञान होते हैं वे ज्ञान सत्को विषय करने वाले हैं ना, तो वह अस्तित्वके ज्ञानसे विपरीत ज्ञान नहीं है किन्तु यह जो ज्ञान हो रहा है कि घट अपनी उत्पत्तिसे पहिले न था ऐसा जो नास्तित्वका ज्ञान हो रहा है वह सत् प्रत्ययसे विलक्षण है । और इस ही कारण यह असत्का विषय करने वाली है । वह अनुमान उस प्रागभावको सिद्ध करने वाला है, जो प्रागभाव भावस्वभाव नहीं है तुच्छभावरूप है ।

योगोक्त आक्षेपसमाधानमें चार्वाकोंका कथन— उक्त योगमन्तव्यके उत्तरमें चार्वाक यह कह रहे हैं कि भावविलक्षण प्रभावकी बात में युक्तिसंगत नहीं है कि सत् प्रत्ययसे विलक्षण है, यह हेतु इस ज्ञानके साथ अनिश्चित होता है बाने अब यह कहा जाय कि प्रागभाव आदिका प्रत्ययभाव आदि नहीं है, तो यह भी एक ज्ञान है । तो इस ज्ञानमें सत् प्रत्यय विलक्षणता तो पाई गई बाने अस्तित्वका बोध नहीं

किया जा रहा है, जाना जा रहा है न की ही बात लेकिन यह असत्का विषय, नहीं कर रहा। प्राग्भावमें प्रवृत्ताभाव नहीं है तो एक किमीमें अभाव नहीं है। इस कथन का प्रयय यही तो हुआ कि भाव है। सो देखो यह ज्ञान सत्को विषय कर बैठता। तो इस-ज्ञानसे भावके हेतु का अभिचार होता है, अतएव नैयायिकोंके द्वारा कहा गया अनुमान सही नहीं है। अब यहाँ नैयायिक यदि यह कहे कि यह ज्ञान भी असत्को विषय करने वाला है। प्राग्भावमें प्रवृत्ताभाव आदिक नहीं है ऐसा ज्ञान भी नास्ति स्वका ही विषय करने वाला है, इस कारण हेतु अभिचरित न होगा। तो यह भी बात युक्तिसंगत नहीं बैठती, क्योंकि इसमें फिर अभावकी अनवस्था हो जायगी। याने अब तो यहाँ एक ५ वाँ अभाव बन गया। चार अभाव तो बताये ही थे - प्राग्भाव प्रवृत्ताभाव, अत्यन्ताभाव और अन्त्योन्ताभाव। लेकिन इन प्राग्भाव आदिकमें प्रवृत्ताभाव आदिक नहीं है यह एक ५ वाँ अभाव बना दिया तो इस पाँचवें अभावका इन चारों अभावोंमें अभाव है कि नहीं वहाँपर भी एक नया अभाव मानना पड़ेगा। और, अब एक नया अभाव माना तो उन अभावोंमें भी ये सारे अभाव नहीं हैं इसके लिए फिर अन्य अभाव मानना होगा। तो ये अभावकी अनवस्था हो जायगी।

योगाभिमत मुख्य व उपचरित अभावका निराकरण—अब यहाँ नैयायिक कहते हैं कि देखिये। जो भूगल है जमीनका भाग है वह तो सद्भावकर है ना, अब सद्भावरूप जमीनके भाग आदिकमें कुम्भादिक नहीं है, ऐसा जो ज्ञान हो रहा है यह तो है मुख्य अभावका ज्ञान और प्राग्भाव आदिकमें प्रवृत्ताभाव आदिक नहीं है, इस प्रकारका जो ज्ञान हो रहा है वह है उपचरित अभावका ज्ञान। तो मुख्य अभावका ज्ञान और उपचरित अभावका ज्ञान कोई एक तुलनासे नहीं बन सकता इसलिए अभाव की अनवस्था न होगी। इसपर चाँबीक समाधान करते हैं कि यह कहना भी अनुक्त है क्योंकि फिर ता परमार्थसे प्राग्भाव आदिकमें सकरताका प्रसंग आ जायगा। अब प्राग्भावमें प्रवृत्ताभाव आदिकका अभाव उपधारण है तो इसके भावने यह हुआ कि परमार्थसे प्राग्भावमें प्रवृत्ताभाव आदिकका अभाव नहीं है याने प्रवृत्ताभाव प्राग्भावमें बसे हुए हैं। तो ये प्राग्भाव आदिकमें संकेरता हो जायगी। उनका कोई नियत स्वभाव न रह सकेगा। क्योंकि उपचरित अभावमें परस्पर व्यतिरेक सिद्ध नहीं हो सकता। यदि उपचरित अभावमें अभावमें परस्पर व्यतिरेक बन बैठे तब ता घट आदिकमें प्रथम अभावमें मुख्य अभावकी कल्पना करना व्यर्थ है। जैसे घट पट आदिक में इतरेतराभावकी कल्पना कर रहे घटमें पट नहीं, यह है इतरेतराभाव। तो परमार्थिक इतरेतराभाव आदिककी कल्पना क्यों की जा रही है? अब तो उपचरित अभाव ही सारे अभावकी व्यवस्था बना ली गई है। तो ये उपचरित अभाव माननेपर परमार्थसे प्राग्भाव आदिकमें सकरताका दाव होता है।

योगप्रस्तुत प्राग्भावतुच्छाभावसाधक भावविशेषणत्वं हेतुको असंग-

तत्ताका प्रतिपादन - धीर भी सुनो- नैयायिकोंने जो यह कहा है कि प्रागभाव आदिक भावस्वभाव नहीं है क्योंकि वे सदा भावके विशेषण रहते हैं। भावके विशेषणका अर्थ यह है कि जैसे घट तो है भावरूप धीर घटका नाम लेकर कहना कि यह घटका प्रागभाव है, यह घटका प्रत्यक्षाभाव है, इस प्रकार घटमें अभावका विशेषणरूपसे बताना यह दो ग़हा है न, इस ही कारण प्रागभाव आदिक भाव स्वभाव नहीं है ऐसा नैयायिकोंका कथन धीर अनुमान बनाना यह समीचीन नहीं है। क्योंकि इसमें जो हेतु दिया है भाव विशेषणपना यह पक्षमें अभ्यापक है। वह किस तरह ? प्रागभाव प्रत्यक्षाविवमें नहीं है आदिक जो अभावका विशेषण है तो अभावका विशेषण होकर भी अभाव प्रसिद्ध है याने यह कहना कि अभाव सदा भावका विशेषण होता है यह बात सही नहीं है। अभाव अभावपना भी विशेषण बन जाता है धीर, फिर इस हेतुका गुण आदिकसे व्यभिचार आता है। यह कहना कि वा सर्वदा भावका विशेषण होता है वह भाव स्वभाव नहीं होता, अभावरूप होता, लेकिन देखो गुण भी पदार्थका विशेषण बनता है। जैसे कि कहा जाता घटका रूप, ती रूप तो गुण है धीर घट पदार्थ है तो यहाँ गुणको पदार्थका विशेषण बताया गया धीर नैयायिकोंके अनुमानके हिसाबसे जो भावका विशेषण होता है वह भावरूप नहीं होता, तुच्छाभावरूप होता है। जो यहाँ रूप घटका विशेषण बन गया, सो वहाँ भी अभाव बन जायगा। लेकिन इसे अभावरूप मानते नहीं। तो सर्वदा रूप भावका विशेषण है गुण भावके विशेषण है फिर भी गुण आदिक भाव स्वभावरूप है यदि यह कहो कि मैं सबको देखता हूँ आदिक व्यवहाररूपसे स्वतन्त्र भी तो गुण विदित होते हैं तब गुणोंमें सर्वदा भाव विशेषणताकी बात न रहो। गुण कभी भावके विशेषणरूपसे भी प्रयुक्त होते हैं धीर कभी स्वतन्त्र रूपसे भी प्रयुक्त होते हैं कभी कोई जो कह देता है कि मैं घटका रूप देखता हूँ तो इसमें रूप गुण घटका विशेषण बन गया धीर नभी कोई जो भी कहता है कि मैं रूपको देखता हूँ तो यहाँ रूप किसीका विशेषण नहीं हुआ किन्तु एक स्वतन्त्र हो रहा। तो मैं रूपको देखता हूँ आदिक व्यवहार होनेके कारण गुण स्वतन्त्र भी प्रतीत होते हैं अतः गुणमें सर्वदा भाव विशेषणपना नहीं है। अतएव हेतु व्यभिचारित हुआ। तो नैयायिकोंके इस कथनपर आर्वाक कहते हैं—प्रब फिर अभाव तत्त्व है। इस उगसे अभावका भी स्वतन्त्रपना विदिन हो जाता है। कभी अभाव भावके विशेषण रूपसे भी कहा जाता है। जैसे घटका प्रागभाव आदिक। धीर, कभी अभावको स्वतन्त्ररूपसे भी कहा जाता है, जैसे कि एक अभाव भी तत्त्व है। तो प्रब तरह अभावको स्वतन्त्ररूपसे कहा जानेके कारण अभाव भी सदा भावका विशेषण सिद्ध न होना।

सामर्थ्यसे अभावको भावविशेषणत्व कहकर भी आपत्तिसे छुटकारेका अभाव—यहाँ नैयायिक अभावको भावविशेषण बताकर तुच्छाभावरूप अभाव सिद्ध कर रहे हैं। उनके उत्तरमें आर्वाक यह कहते हैं कि भावका विशेषण तो गुण भी है,



सब गुण भी तुच्छ वस्तु ही जायगा। तबपत्र नेपायिकने कहा कि गुण तो सदा भावविशेषण नहीं बनता। कभी गुणका स्वतंत्र भी प्रयोग होता है। जैसे मैं रूप देखता हूँ, तो इसी प्रकार चार्वाकने कहा कि अभावका भी स्वतंत्र प्रयोग होता है। तो अभाव भी सदा भाव विशेषण न रहेगा। इस पर नेपायिक यह कहते हैं कि अभावस्व तो स मध्यमे भावविशेषण बनेगा ही क्योंकि उस सम्बन्धमें जब यह प्रश्न होता है कि किसका अभाव? तो अपने आप उसका उत्तर मिलता है कि द्रव्यका अभाव। तो अभावका स्वतंत्र विधिये भी कोई प्रयुक्त करे जब भी सामर्थ्यसे वह भावविशेषण बनता है। अत्यन्ताभाव तो सदा ही भाव विशेषण है। इसपर चार्वाक कहते हैं कि इसतरह फिर गुणादिक भी सदा ही भाव विशेषण रहेगे क्योंकि गुणादिक जो विशेष्य स्वतंत्र रूपसे प्रयुक्त किए गए हैं, जब उनके बारे में प्रश्न होगा कि किसका रूप? तो वही उत्तर आयेगा कि द्रव्यका रूप। तो गुण रूपका स्वतंत्ररूपसे भी प्रयोग किया जाय फिर भी सामर्थ्यसे वह भावका विशेषण बनेगा ही। अतः यदि प्रागभावकी भावस्वभाव नहीं मानते तो गुण भी भावस्वभाव न रहेगा। जब नेपायिक द्वारा अभिमत प्रागभावके सम्बन्धमें अन्तर्द्वयी सिद्धि नहीं होती।

प्रागभावके कालके सम्बन्धमें चार विकल्प उठाकर चार्वाकी द्वारा प्रागभावकी असिद्धि बनानेका प्रसंग अब और भी दूषण सुनो—चार्वाक पूछते हैं नेपायिकसे कि इस प्रागभावका नास्ति मान्य मानते हो या सादि अनन्त मानते हो या अनादि सन्त मानते हो? इन चार दृष्टान्तोंमें से यदि प्रथम विकल्प लेंगे कि प्रागभाव आदि सहित है और अत सहित है तो देखिये अब प्रागभावसे पहिले घट की उपलब्धि हो जानी चाहिए क्योंकि प्रागभावकी आदि मान ली गयी तो उस आदि समयसे पहिले प्रागभाव न था और प्रागभावके अभावकी ही कार्य कहा जाता है। तो प्रकृतमें घटका उद्धारण चल रहा है। जब घटका प्रागभाव सादि हुआ तो तबसे पहिले घटकी उपलब्धि हो जानी चाहिए। क्योंकि घटका विरोधी है प्रागभाव और प्रागभावकी सादि मान लेनेमें उस कालसे पहिले है प्रागभावका अभाव तो घट विरोधी प्रागभावके अभावमें घटकी उत्पत्ति हो ही जानी चाहिए, किन्तु ऐसा है कहाँ? यदि द्वितीय विकल्प लेंते हो कि प्रागभाव नास्ति अनन्त है। प्रागभावका आदि तो है पर उसका अन्त नहीं है तो सुनो अब। प्रागभावकी सादि अनन्त मानने पर प्रागभावके समयमें याने अनन्तकाल तक घटकी अनुपलब्धि हो जायगी। क्योंकि अब तो प्रागभावकी अनन्त मन बिना याने उत्पत्तिके बाद प्रागभाव अब अविनाशी है तो फिर कभी प्रागभावके समयमें घट न उपलब्ध होना चाहिए। जब प्रागभावकी आदि थी प्रागभाव तो अनन्त गया पर प्रागभाव अबसे हो तबसे अद्वितीयमें स्थावक रहेंगा तो फिर घटकी उत्पत्ति होनेका अन्त ही कहाँ रहा? यदि तृतीय पक्ष लेंगे कि प्रागभाव अनादि अनन्त है तब तो घटकी सदा ही अनुपलब्धि रहेगी। क्योंकि प्रागभाव तो शाश्वत है, उसका कभी अभाव हो ही नहीं सकता। और



प्रत्यक्ष के अभावमें ही घट हो जाता था । तब घट कड़ी जो न बन सकेगा । यदि चतुर्थ विवरण लेते हैं कि प्राग्भाव अनादि और साक्ष्य है । प्राग्भावकी प्राप्ति नहीं किन्तु उसका अन्त्य है तो इन विवरणों को सुनते तो प्राग्भावभावका अभाव होनेपर जैसे घटकी उत्पत्ति होती है उसी प्रकार समस्त कार्योंकी उत्पत्ति हो जानी चाहिए । घट बननेक बाद ही सारे क य बन जाने चाहिए क्योंकि आगे उत्पन्न होनेवाला न समस्त कार्योंका प्राग्भाव एक है ।

प्राक्षेपनिवारणार्थं यौगमिमत्त अनन्त निरुपलब्ध प्राग्भावोका चार्वाको द्वारा विरोधन - अब यहाँ वैज्ञानिक कहते हैं कि जिनने भी क यं होते हैं उसने ही उन प्राग्भाव हैं । तो उन अनन्त प्राग्भावोंमेंसे जैसा एक कायक प्राग्भावका नाश होगा तो उसके प्राग्भावका नाश होनेपर भी जो घट उत्पन्न होने वाले हैं उन कार्योंके प्राग्भावोका विनाश नहीं होता है, इस कारण घटके उत्पन्न होनेपर समस्त कार्योंकी उत्पत्ति नहीं होती । इस वाक्य उत्तरमें चार्वाक कहते हैं कि तब यह बनाओ कि वे समस्त अनन्त प्राग्भाव क्या स्वतन्त्र हैं या भावतन्त्र हैं ? याने प्राग्भाव प्रभावित है या किसी द्रव्यके विशेषण बन करके उस द्रव्यके भावीन है ? यदि कौन कि वे अनन्त प्राग्भाव स्वतन्त्र हैं तो जब वे प्राग्भाव स्वतन्त्र मान लिए गए तो अब यह भाव स्वभाव क्यों न कहलायेगा ? वह तो सङ्कल्प होजायगा । जो पदार्थ स्वतन्त्र होते हैं वे तो सत् हुआ करते हैं । अब यहाँ उन अनन्त प्राग्भावोंको मान लिया स्वतन्त्र तो वे सब सत् स्वरूप हो गए । जैसे कि काल आदिक पदार्थ स्वतन्त्र हैं तो जो प्राग्भाव भावस्वरूप स्वतन्त्र सिद्ध हो जाता है । यदि कहो कि वे अनन्त प्राग्भाव भावतन्त्र हैं क्योंकि सदा अभाव भावके ही विशेषण माने गए हैं । इस तरह यदि प्राग्भावोको किसी पदार्थके भावीन मानते हो तो यह बातोंको कि वह प्राग्भाव का उत्पन्न होने वाले पदार्थोंके भावीन है ? यदि कहें जाय कि वे अनन्त प्राग्भाव उत्पन्न हो चुके पदार्थोंके भावीन हैं ? तो देखिये—यह पदार्थ उत्पन्न हुआ उर कालसे तो उसके प्राग्भावका विनाश हो जायगा फिर भाववपनेकी क्या बात रही ? उत्पन्न होना और प्राग्भाव रहना इन दोनोंमें तो विरोध है । यदि कहो कि आगे उत्पन्न होने वाले पदार्थोंके भावीन हैं वे समस्त प्राग्भाव, तो सुना—यह बूझना विकल्प भी ठीक नहीं बैठता क्योंकि प्राग्भावोके सम्बन्धमें जो स्वयं है नहीं पदार्थ और आगे उत्पन्न होने ऐसे पदार्थोंके भावीन बता रहे हो प्राग्भावको तो प्राग्भावके समर्थने पदार्थ है नहीं ऐसे पदार्थोंके भावीन प्राग्भावोंका होना कैसे कहा जा सकता है जा हैं ही नहीं उनका आशय कोई हो कैसे सकता है क्योंकि जो स्वयं अपने स्वरूप भावको प्राप्त हुआ हो अर्थात् वर्तमान हो ऐसा ही पदार्थ किसीका भाववस्तु बन सकता है । जैसे भीट में जो उत्पन्न बिना बनाया जा सकता है ऐसे ही प्राग्भावको अग्रे पदार्थोंके भावीन कह रहे हो तो पदार्थ हो कभी तो वह प्राग्भाव भावीन रहेगा । यहाँ कह रहे हो प्राग्-

भावकी उन पदार्थोंके प्राचीन ओ भविष्यमें उत्पन्न होंगे । तो यो प्रागभाव भावतत्त्व नहीं रह सकता अन्यथा याने स्वयं असत् होकर ही उसके आश्रयमें कुछ रहा जाय तो प्रध्वसाभाव भी नष्ट हुए पदार्थके आश्रय रहा करे यह आपत्ति भी आयेगी । पर अनुत्पन्न अर्थात् जो उत्पन्न नहीं हुआ भविष्यमें उत्पन्न हुआ अथवा प्रध्वसन, जो नष्ट हुआ चुका ऐसा पदार्थ किसीका आश्रय नहीं बन सकता क्योंकि असत् किसीका आश्रय नहीं बन सकता, क्योंकि असत् किसीको आश्रय देने लगे तो इसमें बड़ा विडम्बना होगी । खर निचण आदिक भी किसीके आश्रय बन जायें या प्रागभाव प्रध्वसाभाव खरविषाणुके आश्रयमें आ जाय । अतः उन प्रागभावोंको स्वतन्त्र अथवा भावतत्त्व कह कर भी निरुद्ध नहीं कर सकते ।

विशेषणभेदसे ही प्रागभावकी विभिन्नताका प्रतिभास माननेपर सामान्य अभाव व सत्तामें भी उपपत्तिमात्र भेदके सिद्ध होनेकी आपत्ति — अब यहाँ नैयायिक कहते हैं कि देखिये एक ही प्रागभाव विशेषणभेदसे भिन्न भिन्न रूपके उपचरित होता है । जैसे घटका प्रागभाव, पटका प्रागभाव यो अनन्त पदार्थोंके प्रागभाव कहे जाते हैं वे पदार्थ हैं अनन्त, अनन्त उन विशेषणोंके भेदसे प्रागभाव भी भिन्न-भिन्नरूपसे उपचरित होते हैं । और ऐसा होनेपर प्रागभावका उत्पन्न पदार्थोंके विशेषण रूपसे विनाश हो गया । फिर भी जो प्रागे उत्पन्न होते हैं ऐसे पदार्थोंके विशेषण रूपसे प्रविनाशी अर्थात् जब प्रागभाव विशेषणके भेदसे भिन्न भिन्न हो जाता है तो उत्पन्न हुए पदार्थोंके प्रागभावका नाश हो गया तो हो जाय लेकिन जो अब उत्पन्न होंगे — ऐसे पदार्थोंका विशेषणरूप प्रागभाव तो नष्ट नहीं हुआ इसलिए वह प्रागभाव नित्य रह्य । इसपर चार्वाक कहते हैं कि फिर तो प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, अत्यन्ताभाव अन्त्योन्वाभाव ऐसे चार प्रकारके अभावोंकी कल्पना भी न रहेगी । यह कहा जा सकेगा सर अगह कि एक ही अभाव है किन्तु विशेषणके भेदसे प्रागभाव आदिकरूपसे उनका भेदव्यवहार बनता है जैसे कि अभी यह कहा गया था कि प्रागभाव एक है पर उत्पन्न और अनुत्पन्न पदार्थोंके विशेषणसे प्रागभाव नष्ट भी हो, न भी हो नष्ट । प्रागभाव एक ही है । ता यो ही अभाव एक ही है । उस अभावमें विशेषणोंके भेद लगते हैं जिससे उसके प्रकार चार हो जाते हैं । वे इस प्रकार हैं कि पूर्वकालसे विशिष्ट पदार्थ ही कार्यका प्रागभाव है । जै घटकार्य बनता है तो घटका प्रागभाव क्या है ? घट होनेमें पूर्वकालसे विशिष्ट जो अर्थ है वही प्रागभाव है और ध्वसाभाव क्या बनेगा कि कार्यके उत्तरकालमें विशिष्ट जो अर्थ है वह प्रध्वसाभाव है । और, उत्तरतराभाव क्या बने । कि नाना पदार्थोंके विशेषणसे युक्त जो अभाव है वही उत्तर-तराभाव है । और अत्यन्ताभाव क्या बनेगा कि तीनों कालमें अत्यन्त नानास्वभावरूप भावोंका विशेषणरूप उत्पन्न अभाव । याने अभाव रहेगा एक पर उन अभावमें पूर्व काल, उत्तरकाल नाना अर्थ नाना स्वभाव ऐसे विशेषणोंमें लगायेंगे जो अभाव चार प्रकारसे विदिन होना प्रथम भेदसे । जो जैसे कहा घट पहिले न था अथवा घट स्वस्त

हो गया तो यही वे ज्ञान भेद भी ना विशेषणके भेदरूपसे बताये जा रहे हैं। धीरे धीरे सत्ताको एक माना है धीरे प्रजादिक विशेषणोंके भेदसे उसका भेदभावबहार किया है ऐसे ही अभाव एक ही रस जायगा और बाव पदार्थ स्वभाव अदिकके भेदसे अभाव के चार भेद बन जायेंगे। देखा ना, किस प्रकार सत्ताको माना है एक और उनमें हेतु दिख जाता है कि यूपि कि मनु प्रत्ययकी अविवेचिता है हर अणु मनु मनु मनु ये विदित होते हैं तो विशेष निगम रहनेसे सत्ताको एक माना है सत्ताहूनवाचियों, उन ही प्रकार अभावके मवचन भी कहा जायगा कि समस्त अभावोंमें अमत् प्रत्ययकी अविवेचना है। ता सब अभाव ही अभाव कहल-वेना चाहे प्रभाव हो चाहे प्रवचना-भाव हो सभी अभावोंमें अभावोका बाल तो समान ही हो रहा है। तो अमत् प्रत्यय की अविवेचना होनेसे धीरे प्रजादिकका जन्म होनेस फिर तो अमत्ता भी एक ही बन जायगा। अब अभाव चार ब ठंडर मफेगे, यह सब एक ही अभाव होगा। यदि यो कहोये कि पहिले न था, आये न होगा आदिक प्रत्ययोंकी अविवेचितासे ऐन कहना आवाँके कारण चार प्रकारका माना जायगा अभाव। तो सुनो ! भावके सम्बन्धमें भी ऐसा निकलन होता है कि यह पहिले था यह पीछे होना, यह बतमानमे है। तो देखो, यही कालभेदमे भावभेद बन गया ना। धीरे यों भी कहने हैं कि यह बलकतामें है यह बन्धनमें है तो यो देखका विवेचन लगाकर भी देखनावने सत्ताका भेद जाना जा रहा है। पट है, पट है, इस प्रकार प्रजाके भेदमे भी भावमें भेद समझा जा रहा है। रूप है, रस है, यो गुणके भेदमे यो भावमें भेद हो रहा है। यह समन है, यह प्रसार है, यो क्रियाके भेदसे भी ज्ञान विवेच हो रहा है। तब प्राकसत्ता आदिक सत्ताभेद क्यों न जान लिए आयेगे ?

प्रागभावकी मान्यता व अमान्यतामें प्रसंगमम्बन्धित योग व चार्वाकियों का विवाद—यहाँ नैयायिक कहते हैं कि सत्ताके सबबन्धमें जो नाना प्रकारके ज्ञान-विशेष होते हैं, जैसे पहिले या पछले योग। प्रसूक नगरमें है, प्रसूक पदार्थ है। रूप है, गमन है यो द्रव्य गुण क्रिया, देश कालके भेदसे जो कुछ जन विशेष हो रहे हैं उन ज्ञान विशेषोंसे सत्ताके विशेषण ही भेदको प्रत्यक्ष होते हैं क्योंकि ज्ञान विशेष विशेषणनिमित्तक है। विशेषणोंका निमित्त पाकर ही सत्ताके भिन्न-भिन्न प्रकारस ज्ञान हुए हैं। जो यों-उन भेदोंसे विशेषण ही भेदे करते हैं किन्तु सत्ताका भेद नहीं होता और इस ही कारण सत्ता तो एक ही मानी गई है। इसपर चार्वाक कहते हैं कि फिर तो अभावमें जो प्रत्यक्ष विशेष हो रहे हैं, घटका घटमें अभाव से सब प्रत्यक्ष विशेष भी विशेषणभेद हेतुक हो जायेंगे। विशेषणोंके भेदसे अभावमें प्रत्यक्षका भेद आते हैं तो यों अभावके विशेषण ही भेदे जायेंगे। सब भावका भी भेद था रहा, क्योंकि सत्ताका भेद न करनेमें जो युक्तियाँ दोगे वे युक्तियाँ अभावका भेद न हो सक्यनमें जो घटित होगी है। कोई पृथ्वी आदिककी पर्याय रूप, घट खम्बादि होते अभाव कुछ एक अभाव प्रत्यक्षसे प्रतिपादित नहीं होगा। अर्थात् वह एक ही अभाव इन

षट् प्रादिक पर्यायोके करते प्रतिभात्मक होता है । तब अभावोमे जो भेद कर दिया गया वह भेद एक लोकव्यवहारसे कर दिया गया है । पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन चारो भूत पदार्थोंका विषय करता हुआ ही तो यह लोक अभाव प्रादिक विकल्पोके वक्षसे प्रागभाव प्रादिक व्यवहारोको यह लोक कर रहा है वस्तुतः अभावमे भेद नहीं । वे भव भेद वैयल विवरूपके आधार पर बन रहे हैं । जैसे कि वैशेषिक सिद्धान्तमे द्रव्य, गुण, कम सामान्य, विशेष समवाय, अभाव ऐसे विवरूप करके उन विवरूप मात्रमे द्रव्यादिक ६-७ पदार्थोंका व्यवहार बनाया जा रहा है । अथवा वैशेषिक सिद्धान्तमे प्रमाण प्रमेय प्रादिक १६ पदार्थोंका विवरूप करके उन विकल्पमात्रसे प्रमाण प्रमेय तत्त्वादिकका व्यवहार बनाया जा रहा है । अथवा सांख्य सिद्धान्तमे प्रकृति पुरुष महान अहंकार प्रादिक विकल्पोको करके पुरुष व्यक्त अव्यक्त प्रादिकका व्यवहार बनाया जा रहा है । अथवा अणिकवाद सिद्धान्तकी अपेक्षा कर विज्ञान स्कथ प्रादिक विकल्पोको करके उक्त विकल्पोमात्रसे रूप, स्कथ प्रादिक व्यवहार बनाया जा रहा है । इस ही प्रकार वैयल एक इडिलो लानेके व्यवहारकी परम्परासे पृथ्वी प्रादिक भूत चतुष्टयक सम्बन्धमे प्रागभाव प्रादिक अभावोका व्यवहार बताया जा रहा है । वस्तुतः प्रागभाव कुछ भी चीज प्रतीत नह होती, प्रव्यसाभाव प्रादिक को तरह । जैसे प्रव्यसाभाव प्रादिक अभाव कुछ चीज नहीं उस ही प्रकार प्रागभाव भी कोई पदार्थ नहीं है ।

कार्यद्रव्य मानने वाले चार्वाकोके प्रति प्रागभावके अपन्हुवके निराकरणका कथन — चार्वाक सिद्धान्तके अनुयायी उक्त कथनमे प्रागभावका अपन्हुव कर रहे हैं । अब इस समस्त उक्त कथनपर साक्षादी जन कह रहे हैं कि यहाँ इस कारिका के द्वारा प्रागभाव प्रादिकका लोप करके पृथ्वी प्रादिक कार्य द्रव्योको मानने वाले चार्वाकोको प्रेरणतासे दूषित किया जा रहा है । किन्तु अभी साख्य या सत्ताद्वैतवादियों का उपासक नहीं दिया जा रहा है, क्योंकि साख्य और सत्ताद्वैतवादी दार्शनिक कार्यद्रव्यको ही मान रहे और ये चार्वाक पृथ्वी प्रादिक कार्य द्रव्यको स्पष्ट मान रहे हैं । सो देखो ! कार्य द्रव्यको तो यही मान रहे हैं और प्रागभाव प्रादिकका ये लोप कर रहे हैं अभी तो चार्वाक मतव्यमे यह प्रश्न घाशानीसे उठता है कि यदि प्रागभाव नहीं है तो यह कार्य द्रव्य अनादि बन जायगा । तो कार्यद्रव्यके अनादिपनेकी आपत्ति चार्वाकोके यहाँ बसाई जा रही है । और, चार्वाकोके द्वारा बताये गये समस्त दूषणोंका परिहार करते हुए यह सिद्ध किया जायगा कि प्रागभावके न माननेपर कार्य द्रव्यका अनादिपने होते रहनेका प्रसंग आपगा । सख्य अथवा सत्ताद्वैतवादी दार्शनिकोने तो कार्य द्रव्य माना नहीं, लेकिन तिराभाव और आविर्भाव जाला परिणाम तो मानते हैं तो वे किसी प्रकारसे भी तिराभाव आविर्भावके परिणामके रूपसे भी भावस्वभाव प्रागभाव प्रादिक मानते ही हैं । तब इस समय सख्य अथवा सत्ताद्वैतवादियोंके प्रति न कहकर चार्वाकोसे कह रहे हैं कि चार्वाक जन जो प्रागभावका लोप कर रहे हैं, जो

कि प्रसिद्ध है, प्रागभाव प्रमाणसे सिद्ध है उसका भी जब ये लोप कर रहे हैं तो प्राग-भावका निगूह किया जानेपर पृथ्वी आदिक को कार्यद्रव्य है वे प्रमादि हो जायेंगे और इस ही प्रकार चार्वाकोके यत्न चूँकि प्रवृत्तका अपलाप किया है तो प्रवृत्तमात्र प्रवृत्त होकर चीज नहीं रहती इस स्वभावका अपलाप किया जानेपर पृथ्वी आदिक कार्यद्रव्य भ्रम बन जायेंगे। अब उन कार्यद्रव्योंका गुण भी विनाश न होगा। तो कोई बड़ा शका करे कि फिर तो प्रागभाव आदिकका लोप करने वाले चार्वाक ऐसा ही मान लें तब क्या हर्ज है कि पृथ्वी आदिक काय द्रव्य प्रमादि भी है और भन न भी है। सो कहते हैं कि प्रागभाव आदिकका अपगूह करने वाले चार्वाक मान नहीं सकते यह कि कार्य द्रव्य प्रमादि है और भन्य है। यह तो उनको प्राप्ति बनाई गई है। क्यों नहीं मान सकते कार्यद्रव्यको प्रमादि भन्य कि य मान लेनेपर उन चार्वाको के मनमें रव्य निरव प्रायणा और फिर वे लौकिकवैयक्तिक न रहेंगे। क्योंकि लौकिकवैयक्तिक कहते हैं लोकव्यवहारको मानने वाले। चार्वाक लौकिकवैयक्तिक भी रहते हैं क्योंकि यहा केवल को इन्द्रियसे जाना जाना है कि उन्हीं को सत्य मानते हैं द्रव्य पदार्थ आदिक किसी पदार्थको सत्य नहीं मानते। अब मान बैठें वे पृथ्वी आदिक पदार्थोंको प्रमादि भन्य तब परोक्षभूत बात और भी परमोक्त्यादिककी सिद्धि हो पड़ेगी, जो कि चार्वाको को अनिष्ट और अमान्य है।

स्याह्लादीममत प्रागभावमे चार्वाकप्रस्तुत दूषणोका अभाव— अब यहाँ चार्वाक शका करते हैं कि यह जो कहा गया कि प्रागभाव प्रमाणसे सिद्ध है सो कैसे प्रागभाव प्रमाणसे प्रसिद्ध है? प्रागभावके सम्बन्धमें तो कितने ही अनेक दूषण हमने दिए हैं। उन दूषणोंसे दूषित होनेके कारण प्रागभावकी व्यवस्था नहीं बनती। इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह शका करना युक्तिपूर्ण नहीं है स्याह्लादीजन को चार्वाक भाव मानते हैं। प्रागभावका जो अर्थ स्वरूप है उस स्वरूपमें चार्वाकके द्वारा कहे गये उन दूषणोंका अवकाश नहीं है और नैयामिक आदिकके द्वारा माने गए अभाव में तो जो दूषण दिया है उन दूषणोंके सम्बन्धमें तो हम कुछ कहना सो नहीं चाहते कि नैयामिक आदिकके द्वारा माना जो प्रागभाव है उसका तो स्याह्लादीजन भी निराकरण करते हैं। उन्होंने माना है यह कि अभाव भावरूप नहीं है क्योंकि अभाव भावका विशेषण है। जो भाव अर्थात् पदार्थके विशेषणरूपसे स्वीकार किया गया प्रागभाव स्याह्लादियोंने नहीं माना। सो यह दूषण उनमें सगो तो सगे, पर स्याह्लादियों द्वारा माने गए प्रागभावमें उन दूषणोंका अवकाश नहीं है।

प्रागभावमे चार्वाकोक्त दूषण न आनेका विवरण— देखो— चार्वाकोने जो दूषण दिया है कि प्राग भन्यत्व-परिणामका नाम प्रागभाव है। अथवा वह भन्य परिणामका नाम प्रागभाव है। अथवा वह भन्य है आदिकरूपसे जो चार तरहके विकल्प टठाकर दूषण दिया है उन सब विकल्पोंसे बड़ा दूषण नहीं आता, क्योंकि

देमिये श्रुजसुजनयकी विपक्षासि प्रागभाव कार्यके उपादान परिणाम रूप ही पहिले प्रत्यक्ष रहने वाला स्वरूप है। जैसे कि घटका प्रागभाव घटके ही एकदम निवट पहिले होखे वाला श्रुतिपिण्डरूप कार्यक्षण है। उस श्रुतिपिण्डरूप पूर्व भावक्षणको प्रागभाव रूप माननेपर यह दोष नहीं आ सकता कि फिर तो पूर्व अनादि पर्यायकी सत नियमोमे कार्यका सद्भाव हो जाना चाहिए। जब कि प्रागभाव केवल कार्यके पहिले समयका परिणाम ही है। घटका श्रुतिपिण्ड ही प्रागभाव है। तो श्रुतिपिण्डस पहिले अनादिकालसे चूँकि श्रुतिपिण्ड न था तो घटका प्रागभाव न रहने- घट उत्पन्न हो जाय और घट अनादि बन जाय यह दोष नहीं आता। इसका कारण यह है कि प्रागभाव क विनाशका कार्यरूपस माना है। प्रागभाव-अभावभावको काय नहीं माना, किन्तु प्रागभावका विनाश ही तो घटमे पाहिले रहन वाला श्रुतिपिण्ड घटका प्रागभाव है तो प्रागभाव ही उपका फिर विनाश हो तब घटकी उत्पत्ति होगी। श्रुतिपिण्डन पहिले प्रागभाव नहीं है यह बात तो कुछ मानी जा सकती है, लेकिन प्रागभावका विनाश नहीं है। अतएव श्रुतिपिण्डसे पहिले घटकी उत्पत्ति नहीं बन सकती। सो प्रागे की कारिकामे कहेंगे यह बात कि हेतुके अयका नाम कार्यका उत्पाद है, अर्थात् किसी को कार्यके समुचित उपादानरूप परिणामका विनाश होना ही कार्यके होनेका कारण है। अथ उपादान और समुचित उपादानमे अथ उपादान तो आवश्यक है जो पर्याय जिस प्रथमे सम्भव हो सकती है उस पर्यायको उस प्रथमे बताना यह कहलाता है अथ उपादान और जो पर्याय जिस पर्यायक प्रथममे बनती है वह समुचित उपादान कहलाता है। तो समुचित उपादान रूप प्रागभाव होता है और उस परिणामका, हेतुका अय होनेका नाम है कार्यका उत्पाद। प्रागभाव और उसके प्रागभाव प्राग् जो पूर्व पूर्व परिणाम है, उनको सन्निभ जो कि अनादि है उनको विवक्षित बाय पता नहीं बतायी गई है। इस कारण प्रागभाव जैसा कि स्याद्वादिगोने माना है उस सिद्धान्तमे काय अनादिमे ही जाय प्रागभावके अभावमे यह दोष नहीं आना। अथो के प्रागभावके विनाशको ही कार्य माना गया है।

प्रागभावोमे इतरेतराभावके आधारपर चार्वाकी द्वारा कहे गये दूषणो का अभिप्रेष—चार्वाकीने एक इस दूषणकी भी कल्पनाकी थी कि प्रागभाव और उसके भी प्रागभाव जो अनन्त प्रागभावोमे विवक्षित कायका इतरेतराभाव होना चाहिए और जो इतरेतराभावक होनेकी बात कहकर उस प्रथमे दूषण दिया था जो स्याद्वादीन प्रागभाव और उनके भी प्रागभावमे इतरेतराभावकी कल्पना नहीं करने द। इतरेतराभावमे द्वारा विवक्षित कायका अभाव नहीं दूँडते जिस कारणमे नि इस रक्षम दिग् गत् दूषणका अवन्याह हो सके क्योंकि प्रागभावकी विनाशकता ही ममस्व प्रागभावो और घटोके व्यावृत्ति करता है याने प्रागभावकी विनाशकता ही इतरेतरा भावकी हटा देती है, और इस तरह कार्यके पूर्व अनन्तर ही जो परिणामन है उसे प्रागभाव माना गया है और उसका प्रागभाव माननेपर प्रागभावके अनादिपनेका विरोध

भी नहीं माना जाने एक कार्यका उससे अन्तर पूर्व समयमें रहने वाला जो पदार्थ है उसको प्रागभाव माना है तो उन अन्तर पदार्थोंको प्रागभाव माननेपर भी पूर्वकी अनन्त जो समय था वह है उनमें भी वह प्रागभाव बनादि है अर्थात् कार्य इस विषयित्व समयमें ही हुआ है इससे यहिमे अनादिताममें कभी नहीं हुआ इस सम्बन्धके अनादिपनेका विरोध नहीं आता, क्योंकि प्रागभाव और उसका भी प्रागभाव जो प्रागभावकी सनात तो अनादिकल्पमें माना ही गई है, क्योंकि प्रथम तो अनादिसे है और विवक्षित कार्यका प्रागभाव और उसका भी प्रागभाव ये सब अनादि सति से बली था रहे है ऐसा होनेपर वह भी दूषण देना योग्य नहीं है कि फिर अयोग्यते तत्त्व, कार्य अनेदकपसे है अथवा नेदकपसे है जाने पर्यायोने प्रथम भिन्न है अथवा भिन्न है ऐसा पक्ष उठाकर जो एक द्रव्यमें दूषण दिया गया था वह दूषण नहीं बन सकता, क्योंकि पदार्थोंका द्रव्यमें कवचित् अनेद है और कवचित् नेद है । पूर्व-पुन प्रागभाव स्वरूप अभाव अणोसे ही जिसका कि नेद विवक्षित वही है, एक भाव प्रागभाव है विवक्षित कार्यमें पहिले विवक्षित कार्यका अभाव है ऐसी विवक्षामें पूर्वकी पर्यायमें कोई नेद नहीं आता, ऐसे उन पूर्व-पुन प्रागभाव स्वरूप अभाव अणोको ही उपान बना माना है, किन्तु सत्तालोके अणुकी अपेक्षासे जाने पर्यायोकी अपेक्षासे तो आविपना ही है, उसमें अनादित्वका अभाव ही माना गया है । जो पर्याय अपेक्षासे प्रागभावमें अनाविपना नहीं है इतनेपर भी उसमें दोष नहीं आता । उस प्रकार ऋजुसूत्रनयके अतिशायमें मतभ्य बनता ही है क्योंकि ऋजुसूत्रनय अणु विषयसी पर्यायरूप अर्थका ही प्रश्रय करने वाला है, जो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें प्रागभाव अनादि न हो तब भी कोई दोष नहीं है क्योंकि वस्तु केवल पर्यायभाव नहीं है, वह द्रव्य पर्यायात्मक है ।

प्रागभावका अग्रहण करनेके लिये उठाये गये द्वितीय विस्तरमें भी चार्वाकिके मन्तव्यकी सिद्धिकी असम्भवाता - यहाँ चार्वाकिके प्रागभावका खण्डन करनेके लिए चार विकल्प उठाये थे क्या घटका प्रागभाव पूर्व अनन्तर पर्यायरूप है ? क्या घटका प्रागभाव मिट्टी आदिक द्रव्य भाव है ? क्या घटका प्रागभाव घटसे पूर्व रहने वाली समस्त पर्यायोकी सति ही है ? अथवा क्या प्रागभाव द्रव्यपर्यायात्मक है ? इन चार विकल्पोंमेंसे प्रथम विकल्पका तो निराकरण किया अर्थात् घटका प्रागभावसे पहिले अनन्तर पर्यायरूप है तिसपर भी प्रागभावको असिद्ध करनेके लिए जो दूषण दिये गये थे वे वे दूषण कोई भी घटित नहीं होते । अब दूसरे विकल्पकी बात सुनो चार्वाकका प्रश्न था, कि घटका प्रागभाव क्या मिट्टी द्रव्यभावा है ? तो देखिये । व्यवहारनय नामक द्रव्याधिकारकी विवक्षासे मिट्टी आदिक द्रव्य घटादिकका प्रागभाव है ऐसा कहनेपर जो घटमें प्रागभावकी अभाव स्वभावता नष्ट नहीं होती । अर्थात् कार्य प्रागभावके अभाववन्त ही होता है इसमें कोई बाधा नहीं आती । और, इसी कारण जो यह सकारणसे कहा था कि फिर तो द्रव्यके अभावकी ही असम्भवाता है, अब द्रव्य भाव प्रागभाव है तो उसका तो कभी अभाव होता ही नहीं । तो प्रागभावका अब



कभी प्रागभाव नहीं होता तो घट या दिक कार्यकी उत्पत्ति कभी भी न होगी। ऐसा दूषण भी घटित नहीं होता। क्योंकि काय रहित पूर्वकालके विविध मिट्टी, घादिक द्रव्य में ही घट आदिकका प्रागभाव है इस तरह माना गया है। इसका सामर्थ्य यह है कि जैसे घटक प्रागभाव समझना है तो घटसे पूर्वकालमें जिस प्रकारका भी मिट्टी, द्रव्य है। या कि कार्यरहित है। घट पर्यायसे खून्य है। ऐसा मिट्टी द्रव्य घटका प्रागभाव है और पूर्वकाल विविध कार्यरहित मिट्टी, द्रव्यका विनाश सिद्ध है। सो जब कायकी उत्पत्ति हुई है, जब बड़ा बन गया जब चडेसे पूर्व समयमें जो कुछ भी विविध पर्याय थी, घट कार्यमें रहित थी उसका विनाश हो गया तब हुआ क्या कि कार्य रहितपनेके विनाशके कारण कार्य सञ्चिपनेकरम द्रव्यका उत्पाद हो गया। अवस्थाका विनाश हुए बिना कार्यसङ्घि रूपसे उत्पत्ति बन नहीं सकती याने मिट्टी तो बड़ी है। जब जिस समय घट पर्याय रहित मिट्टी है जिसके बाद ही घट पर्याय होनी है तो घट पर्याय जब होनी है तब हुआ क्या? घटकार्य सङ्घि रूपसे मिट्टी हुई और पहिली पर्यायका हुआ क्या? कार्यरहित जो दशा थी उस कार्यरहित जो दशा थी उस कार्यरहित दशा का विनाश हो गया सो जो कार्यरहितपनेका विनाश हो कार्य रहित रूपसे उत्पत्ति बनती है। याने उपादान स्वरूप प्रागभावका क्षय हो तो उससे कार्यकी उत्पत्ति होती है। घटके बाद अपरियाय बनेंगी। तो जब तक घट है तब तक अपरियाय रहित ही तो स्थिति है और जब अपरियाय बनने लगे घटसे ठोकर देनेसे जो घटका प्रध्वंस होता है और अपरियोका उत्पाद होता है तो ऐसी अपरियोका उत्पन्न होना कैसे हुआ कि उपादानात्मक प्रागभाव है, घट पर्याय है उसका क्षय हुआ, वही हुआ अपरियोका उत्पाद। तो जो दूसरा विकल्प किया गया था कि मिट्टी आदिक द्रव्यमात्र की घट आदिकका प्रागभाव है तो विवक्षाहृष्टि यह भी सिद्ध होता है।

प्रागभावस्वरूपमें उठाये गये तीसरे विकल्पमें भी चार्वाकोके स्वार्थ सिद्धिकी असम्भवता— जब चार्वाकाने जो तीसरा विकल्प उठाकर प्रागभावका निराकरण करना चाहा था वह विकल्प था कि क्या घटका प्रागभाव घटसे पहिले होने वाली सारी पर्यायोंकी सतति है? तो यह विकल्प भी प्रागभावका निराकरण करनेमें समर्थ नहीं है। इस पक्षसे पूर्वपर्यायों सारी हैं जो अनादि सततसे चली पायी हैं वे पक्षके प्रागभाव हैं। ऐसा कहनेपर भी चार्वाक द्वारा बताया गये दूषणका प्रसंग नहीं आता जैसे कि चार्वाकने कहा था कि घटका प्रागभाव यदि पहिली सब पर्यायों हैं तो जैसे घटसे पहिले होने वाली पर्यायोंकी निवृत्ति होनेपर घटका उत्पाद माना गया है उसी प्रकार उससे पहिले भी अनेक पर्यायों निवृत्ति होती रहती है। तब उन समयोंमें भी उन पूर्वपर्यायोंकी निवृत्ति होनेपर घट उत्पन्न हो जाय यह दूषण नहीं आता कि पूर्वपर्यायोंकी निवृत्तिकी तरह उनमें पूर्व पर्यायोंकी निवृत्ति होनेपर घटकी उत्पत्ति हो जाय सो नहीं, और इस दूषणके साथ जो यह भी दूषण लगाया था कि फिर तो पूर्वपर्यायोंकी निवृत्ति होते रहना जैसे अनादि है उस ही तरह घट भी अनादि बन



होगी कि प्रागभाव भावस्वभाव ही है और वह है एकानैकस्वभाव भाववान, इस कारण वह एक है अथवा अनेक है। ऐसा एकान्न पक्षमें दिया गया दंड यही नहीं लगता। स्वत् प्रागभाव एक है स्वात् प्रागभाव अनेकस्वभाव है।

प्रागभावको भावस्वरूप माननेमें चार्वाकीकी शल्यका निराकरण—  
यहाँ चार्वाक कहते हैं कि प्रागभावका यदि भावस्वभाव मान लिया जाता है तब यह काय पहिले न था इस प्रकारके नास्तित्व ज्ञानका विरोध होता है अर्थात् जब प्रागभाव सद्भावरूप हो गया तब वहाँ किमी सम्भवमें नास्तित्वका ज्ञान कैसे बन सकता है? वह तो है भावस्वभाव, तब मूर्त्पन्थक्य प्रागभावमें यह घट घटसे पहिले न था इस प्रकारका नास्तित्व प्रत्यय न बनेगा। समाधानमें कहते हैं कि प्रागभावसे भावस्वभाव माननेपर भी काय पहिले न था यह नास्तित्वका ज्ञान बन जाता है। क्योंकि कायका अभावभावान्तरका होता है और कार्यका भावान्तररूप जो कायसे अनन्तर पूव रहने वाली पर्याय है उसके नास्तित्व वह ज्ञानका कोई विरोध नहीं है। जैसे कि घटरहित पृथ्वीके भागपर घट नहीं है इस प्रकारका ज्ञान होता है तो घटका नास्तित्व यहाँ घटरहित भूतल है। तो जैसे घटरहित भूतलमें घटके नास्तित्वका प्रत्यय बन जाता है, इसी प्रकार भावस्वभाव प्रागभावमें कार्य पहिले न था इस प्रकारका नास्तित्वका प्रत्यय बन जाता है। जो नय और प्रमाणकी विवक्षासे इत्यरूप, पर्यायरूप इत्यादिमक प्रागभाव सिद्ध होता है और जो प्रमाण प्रसिद्ध प्रागभावका चार्वाक सिद्धान्तमें लाया किया है। तो प्रागभावका निन्हुव करने पर काय अनादि बन बैठेगा, इस प्रकारका दुष्ण धाता है। अतः प्रागभावका लोप न करना चाहिए याने भाविकान्नका मतव्य न बनाना चाहिए।

प्रध्वंसाभावकी प्रमाणप्रसिद्धिके वर्णनमें ऋजुसूत्रनयकी विवक्षासे उपादेयक्षणकी उपादानप्रध्वसरूपता—अब यहाँ चार्वाक पूछता है कि हम चार्वाकीके यहाँ प्रध्वसाभाव कैसे प्रसिद्ध होगे? प्रध्वसाभाव प्रमाणसे सिद्ध नहीं है। तो इसके समाधानमें कहते हैं कि नय की प्रमाणकी विवक्षामें प्रध्वसाभाव भी सिद्ध होता है। कैसे सिद्ध होता है तो सुनो। ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षासे तो उपादेय क्षण ही उपादानका प्रध्वस कहलाता है। उपादेयका अर्थ है कार्य, जो उपादानसे प्रकट हुआ है उसे उपादेय कहते हैं। और उपादानका अर्थ है कारण। तो प्रागभावका प्रध्वस होना तो ही कार्यकी उत्पत्ति है। तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिसे कार्यरूप जैसे कपाल धारियोंका पुच्छ है वह ही घटका प्रध्वस कहलाया। कपालोका प्रागभाव सूत्रनयकी दृष्टिमें तो वह उपादेय ही उपादानका प्रध्वस है। २. उपादेयका प्रध्वस रूपता बन जानेपर यह शक्य नहीं कर सकते कि देय रूपके बादमें अर्थात् घट फूटकर क्षपरिणाम, ३. अन्त्यमें वह कि प्रध्व प्रध्वसाभाव अभाव

समय हमें हुआ था जब कि घटा पड़ा गया था। अब सपरिवर्त बननेके बाद घटा तो गहरी छूट रहा, तो प्रथमव। प्रभाव होनेसे फिर घटेका पुनर्जीवन हो अन्य अर्थान् यहा फिर बन जाय वह दाव न प्रायना। जोकि बारण दावका उपमर्शनात्मक नहीं होना। याने कायका उपमर्श करके, भवन ह करके, प्रथम करके कारण मनी बनता कम्पु उपादानका उपमर्श न। क यकी उत्पत्तिस्वरूप है याने समुचित उपादान कारण का प्रथम न। उमर्श होना ही कायकी उत्पत्तिस्वरूप है। प्रागभाव और प्रथम, ये उपादान उपादेयका मान गए है। प्रागभाव ता है उपादान कारण और प्रथम है उपादेयक, कायका। तो वो प्रागभावक उमर्शनन ह। प्रथमका आत्मनाम होता है अर्थान् प्रागभावके अर्थ ही प्रथमनाम बनना है। अतः यहाँ आर्थिक शब्द करते हैं कि इन दोनों प्रभावोंमें उपादान उपादेय भा। कह सकते हैं क्योंकि यह तो अभाव-क है प्रथम है। जो प्रथम है उसमें कोई उपादान कहनाये और कुछ उपादेय कहनाये यह बात कैसे सम्भव है? तो समायानमें पूछते हैं कि भावों उपादान कैय मर्शनन है? उत्तर दिया जाता है याने आर्थिक यहा कहते हैं कि भावोद, उपादानक पदा-ओं में तो उपादान उपादेय यों बन जाना है कि जिसके हानवर जिसका आत्मनाम बन वह तो है उपादान और जो काय बना वह है उपादेय। तो उत्तरमें कहते हैं कि यहा क्षान अभावमें लया लीजिये—कारणामक पूर्वक्षणवर्ती प्रागभावके होनेपर प्रथमका स्वकपलाभ होता है अर्थान् कार्यस्वरूप जो उत्तरपर्याय है उप-। स्वकपलाभ होता है, तो यों प्रागभाव उपादान बन गया और प्रथम उपादेय बन गया क्योंकि जिसके होने पर जिसका आत्मनाम हो यहा उपादान उपादेय स्वकपला है ऐसा माना गया है। तो प्रागभावके होनेपर प्रथमका आत्मनाम होता है अतएव प्रागभाव उपादान है और प्रथम उपादेय है हाँ, यदि कुछ मन न, जो शेष स्वभावपरहित अभाव मानते हैं कैसे वैयधिकोने माना है कि अभाव भावस्वभावो नहीं है किन्तु कुछ अभाव कर है तो ऐसे कुछ अभावमें तो उपादान उपादेयका विरोध प्रायना और भावस्वरूप अभावके अन्तर्गत उपादान उपादेय अभावका विरोध नहीं होना। यह तो हुआ एक न्यूनमूल्यकी दृष्टिसे अन्तर्गत पर्यायरूप प्रथमकी सिद्धि।

व्यवहारनय नामक द्रव्याधिकनयकी दृष्टिमें मृदादिद्रव्यमात्रकी प्रथमभावस्वरूपता—अथ मृत्कादि द्रव्यमात्र प्रथम होता है इसके सम्बंधमें सुनो कि व्यवहारनय नामक द्रव्याधिकनयकी दृष्टिमें घटके उत्तरकालमें रहने व से घटके आकारसे रहित मिट्टी आदिक द्रव्य ही घटका प्रथम है और वह प्रथम अन्तर्गत बनता है। इस प्रथमकी ओर तो हुई पर अन्त न रहेगा। प्रथम हुआ है तो प्रथम ही रहेगा। तो वो घटाकार रहित घटके उत्तरकालमें अन्त घट प्रथम होता है अर्थान् अविनाशो प्रथम होता है, ऐसा माननेपर यह सिद्ध हुआ कि घटमें पूर्वका वर्ती जो मिट्टी द्रव्य है वह घटका प्रागभाव ही है, वह प्रथम नहीं है। घटके अभाव का नाम प्रथम नहीं, किन्तु घटाकार होकर फिर अन्तकारसे रहित होनेका नाम

प्रध्वम है और घट होनेसे पहिले सन्धी पर्यायोमे घटका अभाव है, वह प्रागभाव कहलाता है। तथा घटाकार भी घटका प्रध्वस नहीं कहलाता। जैसे बड़ा उत्पन्न होनेसे पहिले कि घटेमे बड़ेका प्रध्वस नहीं है इसी प्रकार घटाकारभी वर्तमान पर्याय मे भी घटका प्रध्वस नहीं रहता क्योंकि यह कहा गया कि घटाकारसे रहित मिट्टी द्रव्य प्रध्वम है। इसमे घटाकार विकल इन प्रकारका विशेषण दिया है। अब यहाँ चार्वाक शाका करते हैं कि यदि घटाकार विकल मिट्टीका नाम घटका प्रध्वस है तो घटके उत्तरकालमें जो घटाकार विकल अन्य सत्तान है, अन्य मिट्टी है वह भी घटका प्रध्वस बन जाय। यान् जो घट फूटा है उस घटाकार विकलको घटका प्रध्वस माना नो तो ठीक, लेकिन घट कार विकल मिट्टी द्रव्यको प्रध्वस माननेपर जो दुनियाभरमे अन्य घटाकार विकल मिट्टी छोड़ है अन्य जगहकी जो खपरिया आदिक है वे भी इस घटकी प्रध्वस बन जाये। उत्तरमे कहते हैं कि यह शाका करना ठीक नहीं है, क्योंकि यहाँ द्रव्यका ग्रहण किया। त्रिम मिट्टीमे घटाकार हुआ था उस हीमे जब घटाकार का दिनाग हो जाय तो वह घटका प्रध्वस है। वर्तमान पर्यायके अन्त एक रूप ही मिट्टी आदिक इसका द्रव्य कहे जाने हैं। याने जो पर्याय जिसमें वर्त रही है वही द्रव्य कहा जायगा अन्य मत नहीं, अन्य पदार्थ नहीं। भले ही उस जातिके अन्य पदार्थ नहीं। भले ही उस जातिके अन्य पदार्थ हैं, पर जिसमे जो पर्याय वर्त रही है वह ही उसका द्रव्य कहला सकेगा, क्योंकि अन्य जो पर्याय हैं, सनानान्तर जो है व अपनी इस प्रकृति अनीन अथवा अकालत पर्यायके गति अन्वयी नहीं हैं वे तो स्वयंके ही अनीन अनागत पर्यायोमे रहने वाले हैं। जैसे एक ग्राममें बड़ा फूटा तो उस ही ग्रामके उस ही घट पर्यायमे अन्वयी रूपसे रहने वाला मिट्टी उसका द्रव्य है। जो दूसरे गावमे भी फूटा रहता है। दूसरे गावकी जो घटादिक पर्यायमें हैं उनका अन्वय उन ही गावकी उन सत्तादिकोमे है। किसी विवक्षित वायका द्रव्य अन्य न कहलायेगा। और, जो प्रम एसे प्रसिद्ध होता है कि प्रध्वस भी वस्तुका अर्थ है और यह प्रध्वम मात्रस्वरूप है। उस प्रध्वसका जो अपन्धव करना है सो उस अपन्धवके करने पर पर्याय प्रध्वस भावके न माननेपर जितने भी काय द्रव्य हैं। पृथ्वी जल, अग्नि, वायु ये समस्त कार्य द्रव्य अन्वय बन जायेंगे। जब प्रध्वस नहीं मानते तो कायका फिर कभी विनाश ही न होगा। जो प्रागभाव और अन्वसाभावका लोप करने वाले चार्वाकोके यहाँ कार्यद्रव्य अनादि और अन्वय हा आनेका प्रसंग आता है। सादर सिद्धान्तमे भी प्रागभाव न माननेपर घट आदिक पदार्थकी अनादि होनेका प्रसंग आता है; और जब घटपट आदिक पदार्थ, अनादि बन बैठते हैं तब पुरुषका व्यापार करना अनर्थक हो जाता है। कुम्हार क्यों बड़ा बनानेका प्रयत्न करना है? बड़ा तो अनादि है। सादर सिद्धान्तको सत्कार्यवाद भी कहते हैं। सत्कार्यवादका अर्थ है कि प्रत्येक कार्यकारणमे पहिलेसे ही मौजूद है। केवल उसकी अभिव्यक्ति करने होनी है जैसे बड़ा या एक छोट्टा दाना है उसमे अनगिनते पेड़ और अनगिनते फल

भीजुहूँ । वेचन उसको बोकर, हवा उठाकर अभिव्यक्ति की जाती है । तो इप मरुत को मयस्त पागोंका अनादि मान रहे हैं, प्रागभाव नहीं मानते बाने जैसे घटके एक बीचमें अभियमें होने बाने हलोका अभाव नहीं मानते तो उनके सिद्धान्तमें काम अनादि बन बैठेगा और तब पुरुषके व्यापारकी अनर्थकता बन जायगी । फिर किस-लिए पुरुषका व्यापार होना ? पुरुषके व्यापारके बिना घट आदिक पदार्थ हाते हुए क्यों भी तो नहीं दिखते । इस कारण उन्हें टासा नहीं जा सकता । अब कि पुरुषके व्यापारके बिना घटपट आदिक पदार्थ उपलब्ध ही नहीं होते तब उनको कार्य द्रव्य मानना ही पड़ेगा । चाहे उसे समर्थनरूपसे कार्य द्रव्य कहे और चाहे सीधा ही कार्य-द्रव्य कहें यह कार्यद्रव्य कहलायेगा और अब कार्यद्रव्यका लोप किया है सत्य सिद्धान्तानुयायियोंने तब घट आदिकसे पहिले भाव तो था नहीं । प्रागभावके लोपका अर्थ ही यह है तब वह कार्यद्रव्य अनादि हो जाता है । यह दूषण अभी प्रकारसे अभिव्यक्तबाधमें भी आता है । समर्थन रूपसे जिनके सिद्धान्तमें काम द्रव्यको मानना पडा उनको ऐसा ही दूषण आयगा जैसे कि चार्वाक उद्भासकपरी कार्यद्रव्य मानते हैं और उनका दूषण आता है । जो पदार्थ नहीं है अब तक तब तक उनका प्रागभाव मानना ही होगा, अन्यथा कार्यद्रव्यकी निव्यक्तिका प्रसंग आता है । अतः किसी भी प्रकार प्रागभावका लोप करनेपर अवस्था नहीं बनती ।

सांख्यसिद्धान्ताभिमत अभिव्यक्तिरेक मन्तव्यमे प्राप्त दूषणार्क। तरहु मीमांसकाभिमत अभिव्यक्तिके मन्तव्यमे भी प्रागभाव न माननेपर बिडम्बना जिस तरह सांख्य सिद्धान्तके अभिव्यक्तिके मन्तव्यमें यह दूषण आता है उन ही प्रकार मीमांसकोके यहाँ भी शब्दका प्रागभाव न माननेपर अनादिना भा जाता है । सांख्य सिद्धान्त भी अभिव्यक्ति मानते हैं और मीमांसक भी अभिव्यक्ति मानते हैं । अन्तर इनका है कि मीमांसक तो आकाश नामक द्रव्यका गुण मानते हैं शब्दको और सांख्य प्रकृतिका विकार मानते हैं शब्दको, कि तु अभिव्यक्तिके सम्बन्धमें तो दोनोंकी स्थिति समान है । जैसे घट आदिकके विषयमें कहा था कि प्रागभाव नहीं मानते तो वह अनादि हो जायगा और फिर घट आदिकको निकट जानेके लिए प्रकट करनेके लिए पुरुषका व्यापार अनर्थक हो जायगा । यों ही यदि प्रागभाव नहीं मानते हैं मीमांसक जन तो उसके यहाँ भी शब्दको प्रकट करनेके लिए पुरुषका व्यापार अनर्थक होजायगा ।

पुरुषके व्यापारकी शब्दाभिव्यक्तिमें उपयोगी बतानेका मीमांसकका विफल प्रयास — अब यहा मीमांसक कहते हैं कि शब्दके प्रकट करनेमें पुरुषका व्यापार उपकारी है अतः पुरुषका व्यापार अनर्थक नहीं होता । पुरुषके व्यापारमें शब्दकी उत्पन्न नहीं क्रिया, किन्तु शब्दको प्रकट किया है अतएव पुरुषका व्यापार निरर्थक तो न रहा । इस शब्दके अनाधानमें कहते हैं कि यह वचन भुक्तिवगत उही है है, क्योंकि पुरुषके व्यापारसे पहिले शब्द है, व को सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं । शब्द है

और उनके पुरुष व्यापारसे अति शक्ति होती है, यह कहना नहीं बन सकती । केवल एक मांसकी हड्डि कोई कहना करन तो सके ही करने, किन्तु उनका हृदय भी मजूर न करेगा । देखो ! अभिव्यक्तिकी वस्त्वा । किस तरह होती है ? अचकारमे कोई कलश आदिक सके हैं तो कलश आदिक वर्तमान हैं उनके कार्यका आवरण पड़ हुआ है । तो जो कलश अचकारसे ढके हुए हैं वे कलश दीपक व्यापारसे पहिने भी उनका सद्भावका सिद्ध करने वाला प्रमाण है, जैसे अंधेरेमे ही बैठा हुआ पुरुष हाथसे टटोलकर स्पष्टता जान जाता है कि यह घड़ा है तो स्पर्शन प्रत्यक्ष आदिक से उन घड़ा आदिकके सद्भावको सिद्ध करने वाला प्रमाण है, अतएव जो पहिलेसे सत् है घट पट आदिक और अचकारसे ढके हुए हैं तो वही दीपक जलाया जाय दीप प्रकाश क्रिया जाय तो अभिव्यक्ति हो जाती है । वे घट पट आदिक पदार्थ प्रकट दिखने लगते हैं । तो ऐसे स्थितिमे तो अभिव्यक्तिकी वस्त्वा युक्त है और शब्दकी अभिव्यक्ति अस्तव्यस्त युक्त नहीं है क्योंकि शब्दके सद्भावको सिद्ध करने वाला दर्शन प्रत्यक्षादिक कोई प्रमाण नहीं है ।

शब्दकी शाश्वतता की प्रत्यभिज्ञानसे भी सिद्धिकी असम्भवा - यहाँ मैं मांसक कहते हैं कि शब्दके सद्भावको सिद्ध करने वाले प्रत्यभिज्ञान आदिक प्रमाण तो हैं, उन प्रत्यभिज्ञानादिकसे शब्दकी सत्ता सिद्ध हो जाती है । उत्तरमे कहते हैं कि यह कथन भी अयुक्त है, क्योंकि प्रत्यभिज्ञानादिक प्रमाण तो शब्द सत्त्व साध्यसे विकृत बातको सिद्ध करते हैं । देखो ! शब्द है प्रत्यभिज्ञान प्रमाणमे जाना जाता है, यह अनुमान बना रहे हैं अकारण तो इस अनुमानमे मांसकी तो है सबया सत्त्व याने शब्द प्रमादि कानसे सबप्रकारसे है तो शब्दकी अभिव्यक्तिमे पहिले सर्वया सत्त्व नामक माध्य कहीं है बल्कि उससे विपरीत कथित् सत्त्वके साथ प्रत्यभिज्ञानकी व्याप्ति लगनी है शब्द पुद्गल प्रत्यक्षी अपेक्षासे तो उसमे सत्त्व है किन्तु पर्यायी अपेक्षासे शब्दमे असत्त्व है । तो शब्दकी अभिव्यक्तिमे पहिले शब्दमें कथित् सत्त्व है, सर्वया सत्त्व नहीं है अतः प्रत्यभिज्ञान आदिक प्रमाणसे शब्दका सत्त्व सिद्ध नहीं होता । अभिव्यक्तिमे पहिले यदि शब्दमे सर्वया सत्त्व माना जाय तो वही प्रत्यभिज्ञानकी गति न हो सकेगी, क्योंकि प्रत्यभिज्ञानका लक्षण कहा गया है यत्र कि दर्शन और स्मरण है कारण प्रमाणमे ऐसा जो सकलनात्मक ज्ञान है वह प्रत्यभिज्ञान है, जैसे कि यह वही है, यह जो किया है वह तो हुआ वर्तमान और वही है इन सबको जो ज्ञान बना है वह है प्रत्यभिज्ञान । तो जो प्रत्यक्ष और स्मरणके कारणसे जो सकलनात्मक ज्ञान होता है । जो यहाँ प्रत्यभिज्ञान मानना बन नहीं सकता, क्योंकि अभिव्यक्तिमे व्यापारसे पहिले शब्दके सद्भावको सिद्ध करने वाला भी एकत्व प्रत्यभिज्ञान बनाया जाता है, वही वर्तमानसे पहिले ही सिद्धि बनी हुई है । जैसे कि कहा है देखा था । तो यहाँ इस समय



तो है प्रत्यक्ष जो शब्द भी ज्ञानमें आता है लेकिन स्मरण जो बन रहा है एक वर्ष पहिलेका उस स्मरण नामक प्रमाणसे देवदत्तकी सत्ता पहिले सिद्ध है तब प्रत्यभिज्ञान बनता है लेकिन शब्दकी अभिव्यक्तिसे पहिले शब्दको प्रकट करने वाले पदार्थोंके व्यापारसे पहिले शब्दका सद्भाव सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है ।

मीमांसकाभिमत सर्वथा विद्यमान शब्दमे प्रमाण ग्राह्यत्वकी असंभवता — एक बात और भी है । जो पदार्थ सर्वथा विद्यमान है, सर्वथा विद्यमान पदार्थ प्रमाण ग्राह्य होता ही नहीं है । बाहिर इसना तो मानना ही पड़ेगा कि यह पदार्थ अभी प्रमाण ग्राह्य था जाने प्रमाण द्वारा ग्रहण था । अब यहाँ पदार्थ प्रमाण ग्राह्य बना तो अब देखिये कि यह पदार्थ पहिले प्रमाण द्वारा ग्रहणत्व धर्मसे युक्त था और प्रमाण द्वारा ग्राह्यत्व धर्मसे युक्त बन गया । तो बीसा इस समय बना हुआ है उस प्रकारसे सर्वथा सत्य तब पहिले न था । तो जो सर्वथा ही विद्यमान हो यह प्रमाण ग्राह्य नहीं बनता । उनमें भी धर्म विधिपूर्वताकी अपेक्षासे कथित सत्य और कथित असत्य मानना होया तो जो यह शब्द अभिव्यक्तिसे विद्यमान है, अर्थात् या जो पदार्थ प्रकट होनेमें आता है ऐसे उन घट पट आदिक पदार्थोंसे बिल्कुल भिन्न है । ये घट पट आदिक तो प्रकटकारसे कपड़ेमें डके हुए उनका अन्तः सद्भाव है तब वहाँ बोध आदिकसे या आवरणसे हटानेसे अभिव्यक्ति होती है । लेकिन इस तरहसे अभिव्यक्ति की पद्धति वाला शब्द नहीं है, अतः शब्दकी अभिव्यक्ति होती है, ऐसी कहना करना युक्त नहीं है, किन्तु ब्रह्मयुत पदार्थ अनादिसे ही सत्य है उसे तो जानो । शब्द है पुद्गल ब्रह्मका परिणामन । तो पुद्गल ब्रह्म तो सावयत है, किन्तु शब्दकय परिणामन सावयत नहीं है तो शब्द अब पहिले न था और परम व्यापारसे उसका प्रकटकरण हुआ तो सामान्य भोग कि शब्दकी उत्पत्ति हुई और इसी तरह जो उत्पत्तिवादी यह कहते हैं कि घट भी बनता नहीं है, किन्तु कुम्हार आदिकके व्यापारसे घट आदिककी अभिव्यक्ति होती है, यह कहना भी बिराकून हो जाती है ।

अभिव्यक्तिवादमें भी प्राग्भाव न माननेपर कार्यकी अभिव्यक्तिकी अनादित्ताका प्रसंग — यहाँ यह प्रसंग चल रहा है कि प्राग्भाव न माननेपर यह सब कार्यब्रह्म अनादि हो जायगा । यद्यपि ये प्रत्यक्षकार्यवाद — सिद्धान्तानुयायी कार्यब्रह्म नहीं मानते, अभिव्यक्ति मानते हैं तो भले ही अपने भवको समझ नैके लिए अभिव्यक्ति ही मान ले किन्तु अभिव्यक्तिकी कहना करके भी अभिव्यक्तिका रूप प्राग्भाव तो मानना ही होगा । शब्द अब प्रकट हुआ है यह तो कहना पड़ेगा कि इससे पहिले शब्द प्रकटपनेका अभाव था । तो जो प्राग्भाव तो था ही गया । यदि अभिव्यक्तिवादमें प्राग्भाव न माना जाय तो फिर हमेशा शब्दोंके सुननेका प्रसंग आयगा । हमेशा शब्द सुनाई दे जाना चाहिए, क्योंकि मीमांसकसिद्धान्तमें धर्म और धर्मोंमें अनेक माना गया है तो शब्दकी अभिव्यक्ति तो ये जो पदार्थ धोके ही हुए कि कोई कहे कि शब्द

की अभिव्यक्ति प्रकट की है शब्द और अभिव्यक्ति दोनों अभिन्न हैं अतएव उनको मानना होगा कि अभिव्यक्तवादमें भी प्रागभाव व्यवस्था बनानेमें समर्थ होगा । देखिये शब्दको सम्बन्धमें मानते हैं वे भीमासक स्तुकायवादी कि मत् तो स्मृत शब्द के तालु आदिके द्वारा जो अभिव्यक्ति हुई है, तालु, कठ, दत्त, मुर्छा आदिक व्यापारों के द्वारा जो शब्दकी अभिव्यक्ति हुई है वह अभिव्यक्ति पहिले न थी सो की गई है । सो जो कहकर भी अभिव्यक्तिका प्रागभाव मान लिया है । और अब आगे देखिये कि शब्द और शब्दकी अभिव्यक्ति ये दोनों कुछ असंग बात नहीं हैं । तब फिर जो कहना कि तालु आदिके द्वारा शब्दकी अभिव्यक्ति जो पहिले न थी, प्रकट की गई है, और शब्द प्रकट नहीं किया गया । यह तो बेइल मानी रुचिसे बनाये हुए शब्द को दिखाना मात्र है । क्योंकि भीमासक सिद्धान्तमें शब्द अभिव्यक्त स्वरूप है । क्योंकि धर्म और धर्ममें अभेदका एकान्त किया है ।

शब्दाभिव्यक्तिको पौरुषेयी कहकर प्रागभावके, अपलवका भीमासको का निष्फल प्रयास - अब यहाँ भीमासक काते है कि हम लोगोंके द्वारा पहिले अस्मृत शब्द नहीं किया जाता, क्योंकि शब्द तो अपौरुषेय बताया है । वह किसी भी पुरुषके द्वारा नहीं किया जाता । परन्तु शब्दकी अभिव्यक्तिको पौरुषेयी कहा है, अर्थात् अभिव्यक्ति पुरुषके द्वारा प्रकट की जा सकती है, सो वह अभिव्यक्ति पहिले न थी, ऐसी अस्तु अभिव्यक्तिको पुरुष व्यापारके द्वारा किया जा रहा है, ऐसा माननेमें यह दर्शन तो याने अभिव्यक्ति पहिले न थी तो अस्ती अभिव्यक्ति अब प्रकट की गई है, पर शब्द प्रकट नहीं किया गया । शब्द तो था ही पहिले उसमें पुरुषका व्यापार नहीं हुआ । पुरुष व्यापारसे तो शब्दकी अभिव्यक्ति हुई है । इस प्रकारका सिद्धान्त प्रमाण शक्तिसे रखा गया है । उसमें दूषण नहीं दिया जा सकता । इसके समाधानमें कहते हैं कि देखिये—शब्दकी अभिव्यक्ति शब्दसे अभिन्न है, ऐसा स्वयं भीमासक सिद्धान्तमें माना गया है । तो जैसे शब्द अपौरुषेय है उसी प्रकार शब्दकी अभिव्यक्ति भी अपौरुषेय होगी । उस अभिव्यक्तिका पौरुषेयपना होनेसे पहिले अस्तित्व माननेपर फिर तो उस अभिव्यक्तिसे अभिन्न शब्दसे भी पौरुषेयपना होनेके कारण पहिले अस्तित्व मान लीजिए । अब धर्म और धर्ममें अभेद है तो शब्द है धर्म अभिव्यक्ति है धर्म । तो जो स्वरूप अभिव्यक्तिमें है वही स्वरूप शब्दमें है । जो स्वरूप शब्दमें है वही स्वभाव अभिव्यक्तिमें है तो शब्दकी तरह अभिव्यक्ति अपौरुषेय बन गया तो भी अभिव्यक्ति न बनेगी । और जैसे कि अभिव्यक्तिसं पुरुष व्यापारसे पहिले पौरुषेय होनेके कारण अभिव्यक्ति से पहिले अस्तित्व रहेगा । इन दोनोंमें किसी भी प्रकारकी विशेषता नहीं है । क्योंकि शब्द और अभिव्यक्ति ये दोनों जुड़े-जुड़े पदार्थ नहीं हैं ।

६५३

शब्दाभिव्यक्ति को शब्दसे भिन्न मानकर कार्यत्वनिषेधका विफल प्रयास यदि नैपायिक यह कहे कि शब्दकी अभिव्यक्ति शब्दसे भिन्न ही है तो उत्तरमें पूछते हैं

कि उन अविश्वसित्वका अर्थ क्या है ? यदि शब्दकी अविश्वसित्वका अर्थ अवलोकनकी उत्पत्ति होना कहते हों अर्थात् कर्तुर्हन्त्रिण द्वारा ज्ञानमें आना इसका नाम शब्दकी अविश्वसित्व कहते हों तो यही अनाद्योक्त अवलोकनकी उत्पत्ति शब्दमें पहिले की प्रवृत्ति न थी ? यदि कहें कि पहिले की तो आ बात पहिले की उसके फिर धनसे करनेकी बात ही क्या रहती है । और, कहें कि यह शब्दकी अविश्वसित्व अर्थात् अवलोकनज्ञानोत्पत्ति पहिले न थी ना अब शब्दमें निरवस्था का विरोध हो गया, क्योंकि देखो ! अवलोकनज्ञानोत्पत्ति शब्दमें पहिले न थी । तो अब न थी तब यह शब्द अभावण हो गया, क्योंकि द्वय द्वारा सुननेमें न आये ऐसा हो गया । और फिर देखो पहिले शब्द अभावण था अर्थात् उन अभावण स्वभावका आग करके यह शब्द अवलोकन स्वभावमें आया याने सुननेमें आये, ऐसा स्वभाव उत्पन्न हुआ तो यह बात कथित अविश्वसित्व याने बिना हो सकती है क्या । तो शब्दमें अन्तर अवलोकनज्ञानोत्पत्ति पहिले न थी तो शब्द निरवस्था रह सका । यो शब्दकी अविश्वसित्वको शब्दसे भिन्न मानकर आ बात नहीं बनती । अब यहां भीमासक कहते हैं कि अवलोकनज्ञानोत्पत्ति के अभावमें भी पहिले शब्दमें अभावणत्व माना ही है । याने यद्यपि अवलोकनज्ञानोत्पत्ति अब हुई इससे पहिले न थी, तो भी अर्थात् अवलोकनज्ञानोत्पत्ति न थी तब भी शब्दमें अवलोकन तो था ही । तो उत्तरमें कहते हैं कि अब पहिले शब्दमें अवलोकन माना ही है तो अब अवलोकनोत्पत्तिकर अविश्वसित्वसे मतलब क्या रहा ? पहिले भी शब्द अवलोकन था, सोमद्वय द्वारा ज्ञानमें आता था । और अब आ गया तो अवलोकनज्ञानोत्पत्तिकर अविश्वसित्व मानने का प्रयोजन ही क्या रहा ?

अवलोकनज्ञानोत्पत्तिमें पुरुषस्वभावकी असिद्धि — यहां भीमासक कहते हैं कि देखिये ! अवलोकनज्ञानोत्पत्ति शब्दका अर्थ नहीं है, क्योंकि अवलोकनज्ञानोत्पत्ति कोई कर्ममें रहनेवाली क्रिया नहीं । कर्ममें आने यह कि जैसे कोई कहता है कि मैं शब्दको सुनता हूँ तो इस क्रियामें, इस अभिप्रायमें, वाक्यमें शब्द कर्म रहा ना ? शब्दको सुनता हूँ, तो यह अस्तित्व की क्रिया है वह कर्ममें नहीं है सुनने वाला शब्द नहीं होता है । यह क्रिया तो किसी कर्ममें ही सम्भव होती है । तो बात क्या रही कि अवलोकनज्ञानोत्पत्ति पुरुषका स्वभाव है, क्योंकि अवलोकन करनेमें ज्ञानकी उत्पत्ति होना यह कर्तृत्व द्वारा की जाने वाली क्रिया है, इसका करने वाला पुरुष है । पुरुषमें ही उस ज्ञानका, समझका व्यापार हो रहा है याने सुननेका काम ओठाश्रोत्र आदिन है शब्दके आश्रित नहीं है । अतः अवलोकनज्ञानोत्पत्ति न अविश्वसित्वसे प्रयोजन है । उक्त वाक्यके उत्तरमें कहते हैं कि यह बात भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि कर्तृत्व की तरह कर्ममें रहने वाला क्रियाका भी पहिले अर्थ मानना पड़ेगा, क्योंकि कर्तृत्व है निश्चय और कर्तृत्व की क्रिया, कर्तृत्व अर्थ है । भीमासक सिद्धान्तमें धर्म धर्मिका अनेक स्वीकार किया गया है । तो कर्तृत्व आत्माकी तरह कर्ममें रहने वाली क्रिया भी तब हुई । और अब कर्तृत्व क्रिया पहिलेसे है तब उस व्यापारकी अनर्थकता है । याने अब पहिले ही अवलोकनज्ञानोत्पत्ति

है, तब यत्न करनेका क्या प्रयोजन रहा ? इस कारण अवणज्ञानोत्पत्तिमें पुरुषस्वभाव मानकर फिर अभिव्यक्तिका प्रयोजन बताना बुद्धिमत् न रहा ।

अवणज्ञानोत्पत्ति योग्यतारूप शब्दाभिव्यक्तिके मन्तव्यकी भीमांसा — भीमावक कहते हैं कि अवणज्ञानोत्पत्तिकी योग्यताका नाभ है शब्दकी अभिव्यक्ति । कथम अवणज्ञानोत्पत्तिका नाम अभिव्यक्ति नहीं तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो योग्यताके सम्बन्धमें भी वैसी ही चर्चा अब सही होगी । बताओ कि अवण ज्ञानोत्पत्ति योग्यता भी शब्दका तो घर्म है ही तब यह योग्यता रूप शब्द घर्म क्या शब्दसे अभिन्न है या भिन्न है ? शब्दमें अवणज्ञानकी उत्पत्ति हो जाय ऐसी योग्यता शब्दसे यदि अभिन्न है तो जैसे पहिलेसे मत् है ऐसे ही यह योग्यता भी पहिलेसे सत् है । फिर पुरुषके प्रयत्नके द्वारा कैसे की जावे ? जो पहिलेसे सत् है वह सत् है । उसके जानेसे क्या मतलब ? उसमें यत्न व्यापारका कुछ प्रयोजन नहीं । यदि कहो कि वह सत् है उसके किये जानेसे क्या मतलब ? उसमें यत्न व्यापारका कुछ प्रयोजन नहीं । यदि कहो कि वह अवणज्ञानोत्पत्तिकी योग्यता शब्दसे भिन्न है । क्योंकि वह योग्यता स्रोतका स्वभाव है । शब्द है आकाशका गुण और शब्द स्रोतका स्वभाव अतः यह योग्यता शब्दसे भिन्न है । इसके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा विकलर करनेपर भी वह योग्यता पहिले असत् नहीं कही जा सकती, क्योंकि यहा अब मान लिया गया स्रोत शब्द भिव्यक्तिकी स्रोतका स्वभाव और स्रोतके मायने क्या है ? जैसे कर्णेंद्रिय दिखती है, उसमें आकाशके प्रवेश हैं वे ही तो स्रोत हैं । तो अ.क शब्दके प्रवेशरूप स्रोत जो सदा ही सत् है और स्रोतका स्वभाव बताया है अवणज्ञानोत्पत्तिकी योग्यताको । तो वह योग्यता भी सदा सत् है । तब तब योग्यताकी अभिव्यक्ति करनेका प्रयोजन क्या ?

अवणज्ञानोत्पत्तियोग्यताको आत्मघर्मरूप माननेके मन्तव्यकी भीमांसा अब भीमावक कहते हैं कि वह योग्यता आत्माका घर्म है । न शब्दका घर्म है, न स्रोतका घर्म है, किन्तु आत्माका घर्म है । तो पूछता है शकाकारसे कि यदि अभिव्यक्तिकी आत्माका घर्म मानते हो तब अवणज्ञानोत्पत्ति योग्यताको पुरुषका घर्म स्वीकार करनेपर यह बताओ कि वह योग्यता भी शब्दसे भिन्न है अथवा अभिन्न ? शब्दसे भिन्न है तो इसका निराकरण पहिले ही किया गया है, और, भीमावक सिद्धांत में घर्मको प्रतीति अभिन्न माना गया है । और, यदि कहा जाय कि वह शब्दसे अभिन्न है और है ही ऐसा सिद्धान्त कि भीमावकोंने कहा है तो आत्मा नित्य है तो आत्माका घर्म भी नित्य है । यहा माना है अवणज्ञानोत्पत्तिकी योग्यताको आत्माका घर्म । तो वह योग्यता असत् नहीं रह सकती । और जब सत् है तब उसके यत्नसे प्रयोजन क्या, शब्द भी सत् है अनादिते और शब्दका घर्म जितना कुछ कहा वह भी सत् है आत्मा भी सत् है स्रोत भी सत् है । तब फिर शब्द पहिले सुननेमें नहीं आता और अब आता, यह अवस्था बन ही नहीं सकती । अब शकाकार कहता है कि देखिये । अब

अभिध्विनिके हुम दो स्वरन भान लेते हैं एक तो अलग जगह सि और दूसरा अलग जगह सि की शोभता । और ये दोनों प्रकार की अभिध्विनिकी शब्दसे भिन्न हैं और अभिन्न हैं । जब तो कोई दोष न दिया जा सकेगा । समाधानमें कहते हैं कि यह वचन भी अभाव है, क्योंकि ऐसे दो विकल्प मानने पर दोनों ही पक्षोंमें जाने अवश्य जायदगति के पक्षमें और अभाव जगह सि की योग्यता के पक्षमें जो दोष दिया या वह दोष धरावर आ रहा है, क्योंकि शब्दों दोनों प्रकार की अभिध्विनिकी प्रायभाव नहीं बनना । क्योंकि उनका यदि प्रायभाव म न लेते हो तब तो तुम्हारे मून मतलबका धान हो गया । अभिध्विनिकी सिद्धि के लिए ही तो यह प्रसंग चला रहा है, जो प्रायभव तो प्र प मानते ही नहीं, और यदि प्रायभव बना योग्य स्वीकार करते हो तब तो सुनिश्चित कि कसकी ही तरह शोभा और प्रमाणा भी रहिते प्रस्तु हो गए तब इसके भी प्रयत्न के करनेका प्रसंग था आया । जैसे अभिध्विनिकी प्रायभाव मान निग तो शब्दका शोभा का, प्रमाणाका भी पहिले समाव मान लेना होगा और फिर अभिध्विनिकी तर पहिले प्रसङ्ग इन तीनोंका भी प्रयत्नको करनेका प्रसंग आता है, क्योंकि शब्द शोभा और शोभ ये मिलते हैं और इनका धन है अभिध्विनिकी । तो अभिध्विनिकी भी मिलते हैं । तब अभिध्विनिकी प्रायभाव नहीं बनता और यदि अभिध्विनिकी प्रायभाव मान लेते हो तो कर्ता कर्म करण भी पहिले प्रस्तु हो गए तो इनको भी करना पड़ेगा । ऐसा करना कि शब्द, शोभा और शोभ ये पहिले न होने पर भी इनकी तो अभिध्विनिकी ही धन से की जाती है, किन्तु इन तीनोंका किया नहीं जाता । तो यह तो अपनी शक्ति से बना लिया एक सिद्धांत बन गया, यह कोई युक्तिसंगत बात नहीं ठहरेगी । तो शब्द बना दिते हैं और इनको किया नहीं जाता, किन्तु उकट किया जाता, ऐसा मानकर प्रायभाव का अपनहृद कर देनेकी सारति आती है । और, अभिध्विनिकी मानकर भी प्रायभावका ज प नहीं किया जा सकता । और अब तो अभिध्विनिकी सिद्ध नहीं होती ।

आवरणविगमनामक अभिध्विनिकी मन्तव्यकी भीमासा - भीमासक कहते हैं कि आवरण के दूर होनेका नाम भी शक्ति है । उनमें क्या दोष आया ? तो इसके समाधानमें पूछते हैं कि यह आवरण के दूर होने कन अभिध्विनिकी क्या पहिले की ? जाने शब्द के आवरणका दूर होना इस मोनते है अभिध्विनिकी तो ये आवरण विगम साधू साधिक साधनके व्यापारसे पहिले ये कि नहीं ? न ये यह तो यों न कह सकते कि प्रायभाव सिद्ध हो जाता है कि लोकमे साधनके व्यापारसे पहिले आवरण विगम म था तो तो कह नहीं सकते । प्रायभाव सिद्ध होनेके डरसे, और मतलब भी कष्टित हो जाता है । कहते हैं कि आवरण विगम पहिले या तो जब पहिले आवरण विगम था तो जैसे कर्म कारण और कर्ता शब्द शोभ और पुरुष इनका प्रायभाव न होनेसे इनकी भी पहिलेसे सत्ता है और आवरण विगमकी पहिलेसे सत्ता है तब शब्द सुननेके लिए कुछ व्यापार करनेसे क्या प्रयोजन रहा ? यदि कहो कि शब्दने विशेषता या जानेका भाव अभिध्विनिकी है । जाने शब्द एवं भूयमायु हो गए तो शब्दने

श्रूयमाणपना या जानेका नाम अभिव्यक्ति है तो इस सम्बन्धमें भी वही समाधान है कि शब्दोंमें इस विशेषणाका या जाना क्या पहिले था या नहीं ? न या यह तो प्राग-भाव मान लेना पड़ेगा इस डरसे कहेंगे नहीं । कहेंगे कि इस निशेवशाका आधान भी पहिले था तो सुना अब कर्म कर्ता वारणका तो प्रागभाव है नहीं, याने यह अनादिसे पहिलेसे ही है शब्द स्त्री और पुरुष बीसा यह अदादिमें है और अब शब्द में श्रू माणपङ्कत वचना आधान भी-पहिलेसे है तब प्रयत्न करनेसे फायदा क्या ? तो आवरणके विगम होनेका नाम अर्थात् किन है, यह विकल्प भी युक्तसंगत न बन सकेगा ।

आवरणविगम व विशेषाधानसे अभिव्यक्ति माननेकी असंगतता — भीमानकने शब्दाभिव्यक्तिको यहाँ दो रूपोंके उपस्थित किया है । एक तो आवरण विगम अर्थात् शब्दपर जो आवरण है उसको दूर किया जाना और दूसरा रूप माना है कि शब्द आधान अर्थात् शब्दमें श्रूयमाणपनेका आधान हो जाना रूपक या जाना भी है विशेष आधान । सो देखिये - आवरण विगम और विशेषाधान जब शब्द, पुरुष और स्त्रीको मान लिया जाता है तब इन यंत्रोंमें तो शब्द पुरुष, स्त्रीको नित्य माना है । अब ये नित्य हैं तो इसका प्रागभाव कैसे सम्भव हो सकता है ? नित्य पदार्थके स्वरूप भी नित्य हैं तो होने । उनका प्रागभाव न बनेगा । और, कदाचित आवरण विगम और विशेषाधानका भागभाव मान लिया जाता है तब वह प्रयत्नका कार्य बन जायगा ? शब्द भी प्रयत्नका कय बन जायगा और शब्द ही क्या, शब्द पुरुष स्त्री सभी कय बन बैठेंगे । यदि यह कहा जाय कि पुरुषके प्रयत्न द्वारा जो अभिव्यक्ति की जाती है वह पहिले असत् है फिर असत् रहने वाली अभिव्यक्ति ही पुरुषके प्रयत्नके द्वारा किण जाता है किन्तु उसका स्वरूप शब्द पुरुष सत्र ये नहीं किए जाने तो यह कहना केवल अपनी रुचिके अनुसार, सिद्धान्त गढ़ देना मात्र है । तो शब्दाभिव्यक्ति सिद्ध नहीं होती, किन्तु तालू अधिक कारणोंके व्यापारोंसे शब्द के लिये जानेकी सिद्धि होती है । और, जैसे शब्दकी अभिव्यक्तिके सम्बन्धमें कथन किया गया है उस प्रकारसे साक्ष्य सिद्धान्तके अनुपायियोंके यहाँ घट घटादिककी अभिव्यक्ति पहिले असत् हुई अभिव्यक्ति चक-दड आदिकके द्वारा की जाती है किन्तु घट आदिक नहीं किए जाते हैं यह भी तो बताया जा सकता है । जैसे भीमानक सिद्धान्तनुयायी यह कहते हैं कि शब्द नहीं किया जाता है पुरुषके व्यापार द्वारा, किन्तु शब्दकी अभिव्यक्ति जो कि पहिले न थी वह की जाती है । तो या मत्कार्यज्ञान राज्य भी यह कह सकते हैं कि दड चक्रादिक कारणोंके द्वारा घटादिक नहीं किए जाते । किन्तु घटादिकका अभिव्यक्ति जो कि पहिले न थी वह की जाती है । क्योंकि इन दोनों मतव्योमें कोई अन्तर डालने वाला कारण विशेष नहीं है कि ताल आदिक तो शब्दके व्यञ्जक बन जायें और चक्रादिक घटके व्यञ्जक न बने ऐसे कोई व्यवस्था कर सकने वाला हेतु नहीं है । अथवा चक्रादिक तो घटादिक

के करने वाले हुए और तात्पु आदिक शब्दके करने व ले नहीं हुए ऐसा विशेय प्रत्यक्ष देने वाला कोई हेतु नहीं है । तो शब्दकी अविश्वव्यक्तिकी तरह यह भी मान लेना होगा कि घट पट आदिक भी शब्दकी तरह पहिलेसे सत् हैं, यण्ड चक्रादिकके द्वारा बटादिककी अविश्वव्यक्ति ही की जाती है । वो भीभाषिकोंको कर्मादिक पदार्थोंकी व्यवस्था तोड करके यहाँ भी सत्कार्यवाद मानना होगा किन्तु वास्तविक बात यह है कि जैसे घटपट आदिक पदार्थ कार्मण्डोके व्यापार द्वारा किए जाते हैं वही प्रकार तात्पु आदिकके व्यापार द्वारा शब्द भी किए जाते हैं । और, जब ये शब्द किए जाते हैं ना कार्यद्रव्य बन गए । और जब कार्य द्रव्य बनते हैं तो वहाँ प्रावभाव मानना ही होगा । प्रावभाव माने बिना कार्यद्रव्य अनादि बन जायगा और उसकी व्यवस्था नहीं बनाई जा सकती ।

घटादिक व शब्दादिक पदार्थोंको कार्य द्रव्य न माननेपर विडम्बना— कार्यद्रव्य न माननेपर तो युक्ति और नीतिन भी बिरुद्ध बात बचती है । देखिये ! व्यञ्जकको व्यापार नियमसे व्यय पदार्थोंको ला दे, प्रकट करदे यह सम्भव नहीं है । व्यञ्जक कहते हैं उस पदार्थको कि जिसके कारण ठकी हुई चीज प्रकट-हो जाती है । जैसे घड़े पर पर्दा पड़ा है तो पर्देके हटाने वाले आबरण विगम होना यह व्यञ्जक हो गया । उसने घटको दिखा दिया तो व्यञ्जक पदार्थका जो व्यापार होता है वह नियम से व्ययसे जो कि प्रकट किए जाने योग्य है उसको प्रकाशित ही करदे यह नियम नहीं है । कपडेको हटा लेना घट पट आदिकको प्रकट कर देना है तो सभी जगह कपडे कपडे हैं । उन कपडोको हटा देना तो घट पट आदिकको प्रकट नहीं करता तो व्यञ्जकका व्यापार व्ययको नियमसे प्रकट करदे यह नियम नहीं है । लेकिन यहाँ देखिये ! तात्पु आदिकका व्यापार नियमसे शब्दको व्यक्त करता है तो नियमसे व्यक्त करनेका कार्य द्रव्यके कारणमें होता है, व्ययके प्रकरणमें नहीं होता । इससे सिद्ध है कि शब्द तात्पु आदिकका व्यय नहीं है तो भीम तात्पु, घोट आदिकके व्यापार द्वारा शब्द प्रकट नहीं किया जाता, किन्तु शब्द किया जाता किन्तु शब्द किया जाता है । शब्द परिणति बना करती है जैसे चक्रादिकका व्यय बटादिक नहीं है कि चक्र बनावे जाय, घुमाया तो वहाँ बड़ा बन ही जाय यों तो नहीं है । तो जैसे चक्रादिकका घटादिक व्यय नहीं है, किन्तु सब कारण कलाप मिलें तो घट कार्यकी उत्पत्ति होती है, इसी प्रकार तात्पु आदिक भी व्यय नहीं है किन्तु उद्योबित तात्पु आदिकका उपयोग विशेषरूप साधन बने तो शब्दकार्यकी उत्पत्ति होती है । तो यहाँ भीभाषक कहते हैं कि शब्दके व्यंग्यमेका अभाव वाला दोष यह घटित नहीं होता । क्योंकि समस्त वर्ण सर्वगत हैं जो यह दृष्टान्त दिखो कि आबरण नियमसे व्यञ्जक पदार्थोंके मञ्जावको व्यंग्य कार्य ही ही हो, यह बात निगमित नहीं है । सो यह दोष नहीं दे सकते । क्योंकि यहाँ तो है सर्वगत सदाहरणमें जो घटपट आदिककी बात कही वह बड़ा सर्वगत है ? हो यहाँकि सर्व-व्यापी होनेके कारण यहाँ यह दोष नहीं जाता । उत्तरमें कहते हैं कि यह भी केवल



जान कह देना मान है, क्योंकि वहाँमे सर्वगतपना है, यह प्रमाणबलसे सिद्ध नहीं होता, क्योंकि प्रमाणबलसे प्रत्यक्षादिकसे विवक्षित न होनेपर भी वहाँको सर्वगत मान लिया जाय तो कोई यह भी कह सकेगा कि घटपट आदिक भी सर्वव्यापक हैं और जब कुम्हार दह चक्र चलाता है तो वहा घट प्रकट हो जाता है ऐसा भी कहा जा सकता कि घट पट आदिक सब कि सर्वगत है अतः चक्रादिकका व्यापार करनेसे नियम से घटादिककी उपलब्धि हो जाती है। शब्दकी तरह फिर घट पट आदिक सब पदार्थोंकी अभिव्यक्ति माननी होगी। और यो माननपर फिर गुण कर्मादिक पदार्थों का जोर हो जायगा।

सत्कार्यवादकी भीमामा—रक्त वार्ता सुनकर साख मित्रान्तानुयायी कहते हैं कि यह जान बहुत बली कही। यह तो बहुत ही है कि घट पट आदिक कार्य रहितसे हो हैं, पदार्थमें मौजूद हो रहत हैं, केवल उनकी अभिव्यक्ति ही की जाती है। तब इसके समाधानमें कहते हैं कि यह कथन पुष्टिभंगत नहीं है कि दह चक्रादिक कारणों का व्यापार होनेपर घट पट आदिककी अभिव्यक्ति होती है। हम कारणोंके व्यापारमें भी प्रसन्न रह सकेंगे, केवल कारणके कायमें ही प्रसन्न नहीं है, यह कारण कर्ममें भी प्रसन्न होता है कि चक्रादिक भी कारण करने व्यापारोंके नियमसे अभिव्यक्तक बने। जहाँ जहाँ चक्रादिक हैं सो वे करने व्यापारके भी प्रकट करने वाले बनें। वहाँ भी ये स्थितियाँ न रहना चाहिए कि कभी चक्र अपने व्यापार रहित है और कभी चक्र अपने व्यापारसे सहित है। जैसे घट पट आदिक पदार्थोंके सम्बन्धमें मानते हैं सत्कार्यवादी कि घट आदिक सदा हैं किन्तु कारणोंके द्वारा घटादिककी अभिव्यक्ति की जाती है। तो उन कारणोंके सम्बन्धमें भी प्रसन्न है कि कारणोंका व्यापार भी सदा प्रकट रह। व्यापारोंका भा हम सर्वगत मान लें, क्योंकि अब तो केवल 'कह देने मानये' सिद्धान्त बना लिया जा रहा है। और, इस तरह चक्रादिकके व्यापारोंकी अभिव्यक्ति जब सर्वगत है तब वारा घट रहना चाहिए सो अनिष्ट प्राप्त होती है, जब कारणोंके व्यापार की किया जानेका निराकरण किया गया तो इसमें फिर अनस्था नहीं ठहरती, अनवस्था नहीं ठहरती, अनवस्था हो जायगी। देखिये ! चक्रादिकका व्यापार है धूमना ना अपने व्यापारको उत्पन्न करनेमें कारणोंका व्यापारान्तर कल्पित किया जाना चाहिए, क्योंकि अगर अन्य कारण अन्य व्यापार व्यापारोंकी उत्पत्तिके कारण नहीं है तो व्यापार सदा रहना चाहिए। तो सदैव कारण रहे, सदैव कारणका व्यापार रहे तब सदैव कार्य भी रहना चाहिए। सो जब यह मानना होगा कि अपने व्यापारकी उत्पत्ति करनेमें कारणोंका व्यापारान्तर होता है तो उन अन्य व्यापारोंके उपादानमें अन्य व्यापारान्तर होगा। इस तरह अनवस्था दोष भा जायगा। किन्तु, अपने व्यापारकी स्वयं ही अभिव्यक्ति मान ली जाय तो अनवस्था नहीं होती। फिर तो कारक पदार्थोंकी मल्लिखि आदिक भाषते ही व्यापारोंकी अभिव्यक्ति सिद्ध हो जायगी। अन्यथा व्यक्तक पदार्थ और कारक पदार्थमें कोई भेद न रह सकेगा। तो यो शब्दोंकी अभिव्यक्ति

तद्वत् और दास्योको सर्ववत् मानने की तरह बट पट आदिको भी सर्ववत् मानकर फिर पत्रादिकके व्यापार द्वारा उसकी उल्लिखित बना दी जायगी। तब भीमतिकोके वही आगुल और कर्म पदार्थकी व्यवस्था माना है वह सम्भित हो जायगी। फिर और भी सुनी कि कारखाने व्यापारोंका कारखाने सर्वथा भेद है अथवा अनेक है जो अभिव्यक्ति के करने वाले कारखाने हैं उनका व्यापार हुआ और वह व्यापार उन कारखाने भिन्न रहे या अभिन्न ? यदि कहो कि भिन्न है व्यापार जुड़ी चीज है और कारखाने जुड़ी चीज है तब व्यापारवानका उपयोग कुछ न रहा। फिर कारखाने व्यवस्था कारक के सब अनुपयोगी हो जायेंगे, क्योंकि अभिव्यक्ति आदिक काम सब आना तो व्यापार मानते ही सम्भव हो गया। कारखानेका वह कार्य सम्पादन कर देना ही तो कर्तव्य माना गया है और उसका साधन के लिये इन व्यापारोंका जिन्हें कि पदार्थोंसे कारखाने सर्वथा भिन्न कहा गया है। तो अब व्यापार मानने काम बन गया तब व्यापारवानसे माने उन कारक कारखाने पदार्थोंसे अब क्या सिद्ध किया जाता है ? जिससे कि उन व्यापारवान कारखानेका, व्यवस्थाकोका, पदार्थोंका उपयोग किसी तरहसे मान लिया जाय तो जो कारखानेका व्यापार कारखानेसे भिन्न है वह नहीं बनता, और वह व्यापार कारखानेसे अभिन्न है वह भी समझ नहीं बैठता, क्योंकि फिर तो अभिव्यक्ति हो जाय वह प्रसंग आता है माने जैसे कारखाने कहा है तो कारखानेसे अभिन्न हुए व्यापार भी कहा है। फिर तो मदा कार्य होते रहता चाहिये।

अभिव्यक्तिवाद व सत्कार्यवादमें भी वस्तुव्यवस्था बनाते हुएमें प्राप्त-मानकी मान्यताकी अनिवार्यता,— व्यापारवान कारखानेसे व्यापारको अभिन्न मानते हुए यदि व्यापारोंका प्रावभाव न हो जाय तो इस प्रसंगमें यह बड़े भावपूर्णकी बात है कि उन कारखानेसे अभिन्न व्यापार तो पहिले है नहीं। और उन्हे किया जाता है। और फिर व्यापारसे अभिन्न कारखाने नहीं कहा जाता है वह तो अपनी लक्ष्ये बनाया गया सिद्धांत है। कारखानेका व्यापार जब कारखानेसे अभिन्न मान लोने तो व्यापारका प्रावभाव है तो कारखानेका भी प्रावभाव है। और, इस तरह जो सर्वथा दोषकी बात कहो गई थी वह यथार्थ सत्सर्वथा दोषकी बात कही गई थी वह यथार्थ सत्य है। अब दूसरे पक्षके सम्बन्धमें और भी निरक्षिये कि यदि कारखानेके व्यापारोंका कारखानेसे एकात्मता भेद माना जाय तो व्यापारवानका अनुपयोग रह गया। क्योंकि व्यापारवान से ही कार्य सम्पादन की कृतव्यता ठीक बैठ जाती है। और यदि कारखानेसे व्यापार का अनेक मान लिया जाय तो इस अनेक एकात्मते अभिव्यक्ति माना प्रसंग का जायगा कि तब कि कारखाने भी पहिले है और कारखानेका व्यापार कारखानेसे अभिन्न माना है तो इसमें जैसे कारखाने पहिलेसे सत्य है उसी प्रकार अनेक भी पहिलेसे ही सत्य रहा। तब कारखानेसे व्यापारोंकी अभिव्यक्ति बनाविले ही मान ली जायगी। इस कारखाने अभिव्यक्तिवादमें प्राविर्भाव तिरोभावकी व्यवस्था नहीं बनती।

- प्रकृतिपरिणामवादकी असंगतता—बिना प्रकार लक्ष्यको अभिव्यक्तिसे

प्रकरणमें शब्दकी व्यवस्था बनाना प्रधान है इसी प्रकार प्रकृतिका परिणामन शब्द घट पट आदिकको मान जाय तो वहाँ भी ये सारे ही प्रबन्ध उपस्थित होते हैं । वे प्रकृतवादी बतलाते कि परिणामी प्रधानके ये जो परिणाम हैं घट पट आदिक सो उस प्रधानम भिन्न है या भिन्न है ? यदि कथञ्चिन् भिन्न अस्मिन्की बात कहोगे तो यह तो स्यादोदका अनुसरण है अपने एकान्तके ठीकी ओरसे कहा कि घट पट आदिक प्रधानका परिणाम हैं विकार हैं वे प्रधानसे भिन्न हैं अथवा अभिन्न ? यदि कहो कि प्रधानके परिणाम प्रधानसे अभिन्न हैं तो फिर परिणाम बन ही नहीं सकता क्योंकि कि उस पक्ष नये और परिणामका अस्मिन् माना तो उन परिणामोके क्रमसे वृत्ति हो नहीं सकती । वे शब्द घट पट आदिक क्रमसे बनें, पहिले भूतविण्ड हो फिर घट बने, फिर लपरिया बनें इस प्रकारके क्रम वाली वृत्ति पक्ष नको विवक्षामे नहीं बनती, क्योंकि कि जब परिणाम भी प्रधान प्रधान तो प्रथम है याने सदा रहता है, और जब साक्षरत है तो प्रधान-भिन्न जो परिणामन है वे भी साक्षरत होगे । अब उनमें क्रम कैसे बन सकता है ? यदि कहो कि प्रधानके परिणाम प्रधानसे भिन्न हैं तो घट पट आदिक - प्रकृतिक भिन्न हो गए तो ये घट पट आदिक प्रकृतिके परिणाम हैं यह नाम नहीं बन सकता । क्योंकि जब प्रधान निराज्ञा है और घट पट आदिक परिणाम ग्यारे हैं तो सम्बन्ध नहीं सिद्ध हो सकता । जो अत्यन्त भिन्न पदार्थ हैं उनमें यह नहीं कहा जा सकता कि विन्ध्यचलका हिमालय है अथवा हिमालयका विन्ध्यचल है । क्योंकि उनका उपकार ही नहीं है, परस्परमे । नित्य प्रधान परिणामका उपकारक नहीं बन सकता क्योंकि नित्य पदार्थमें क्रमसे अथवा युगपत् उपकारकपना सिद्ध नहीं होता । जो पदार्थ साक्षरत है वह तो सदा है । वह क्रमसे उपकारक न बनेगा और एक साथ सारे परिणामोका उपकार करे तो इसमें अगत शून्य हो जायगा । तो नित्य प्रधान परिणामोका उपकारक नहीं बन सकता और यह भी नहीं कह सकते कि परिणामोम प्रधान उपकार बन जायगा, क्योंकि यदि प्रधान परिणाम का करने वाला बन गया तो प्रधान अनित्य हो जायगा और साथ ही यह बात भी है कि परिणामोके द्वारा यदि प्रधानका उपकार माना जाय अथवा कायमे सहायक माना जाय तो वही सब प्रबन्ध और दोष यहाँ बराबर आते हैं और इसमें अनवस्था दोष आता है क्योंकि अब भिन्ने परिणाम हैं उनमें ही उसके उपकार हो गए । जो कि प्रधानके द्वारा किए गए अब वे सारे उपकार यदि प्रधानसे भिन्न हैं तब तो यह उपकार यह परिणाम प्रधानमें है यह व्यवदेश ही नहीं हो सकता क्योंकि अत्यन्त भिन्न पदार्थोंमें सम्बन्ध सिद्ध नहीं है । क्योंकि भिन्न पदार्थ अनुपकारक होते हैं और उपकारवान प्रधानका उन परिणामोके द्वारा अथवा परिणामकृत उपकारके द्वारा परस्पर उपकार माना जाय, अन्य उपकार किए गए ऐसा माना जाय तो उन उपकारोके सम्बन्धमें भी यही प्रबन्ध होगा कि वह उपकारान्त इस उपकारसे भिन्न है अथवा अभिन्न है ? तो यो अनवस्था दोष जायगा, तब वह, परिणाम यदि प्रधानसे अभिन्न

है तब जिसने परिणाम है उसने ही प्रकारका प्रधान बन जायगा । क्योंकि प्रधानने सब परिणामोंकी उपयोगकी मिला मान मिला और वे परिणाम हैं अनेक तो प्रधान भी अनेक बन जायेंगे अथवा प्रधान और प्रधानके विकार अब अमिल मान लिए गए तो वे सब उपकार भी प्रधान जैसे एक रूप ही हो जायेंगे । फिर वे घट पट आदिक अनेक तरहके पदार्थ जो दृष्टिगोचर होते हैं वे न होंगे । इस प्रकार प्रधानके उपकारकी स्थिति नहीं बनती, अतएव अनवस्था दोष आता है और अनवस्था होनेसे प्रायः प्रकृतिका अभाव हो जानेपर पुरुषमें अकृतत्वका अभाव होनेसे पुरुषका भी अभाव हो जायगा । याने अब प्रकृति और वे घट पट आदिक पदार्थ वे योग्य नहीं बन सकते तो भोक्ता कौन रहा ? तो पुरुष भी न रहा क्योंकि साक्षर सिद्धान्तमें पुरुषका सजगत् ही अकृतत्व कहा है । प्रधान तो करने वाला है और पुरुष भोगने वाला है । इस कारणसे प्रकृत तत्त्व और पुरुष तत्त्वमें अवस्थिति न बनानेसे अनवस्था दोष आता है ।

पुरुषको भोक्ता व प्रकृतिको कर्ता माननेका आधार—इस प्रकारसे बोझ इस और भी दृष्टिगत करिये कि साक्षर सिद्धान्तमें नुवायियोंने पुरुषको भोक्ता माना है और प्रधानको कर्ता माना है । तो ऐसा माननेमें इनके किस विचारको मन-र्यन किया ? प्रायः यह तो देखा ही जा रहा है कि अल्प मरण सुख दुःख आदिक अनेक प्रकारके भी कुछ भी परिणामन लिए जाते हैं वे सब कर्मोदयने होते हैं । और कर्मोंका ही नाम प्रकृति भी है । यद्यपि साक्षर सिद्धान्तानुयायियोंने प्रकृतिका कोई अस्मिन् स्वल्प माना है लेकिन यह प्रकृति कर्म है और आर्ति योका इनका अनुमान प्राप्त करने दोष होता है और विविध अवधिज्ञानियोंको इन कर्मों का नाम तो जान भी होता है, लेकिन वे कम सूक्ष्म हैं अतएव अज्ञात भी कम लिए जायें तो कुछ अस्तुति नहीं । तो प्रकृति, ई कर्मों में प्रकृतिसे उदयसे सुख दुःख रागद्वेष-विष होते हैं अतएव इन सब परिणामोंका कर्ता निमित्त दृष्टि प्रकृतिकी कहा जाता है, लेकिन प्रकृतिके निमित्तसे उत्पन्न हुए रागद्वेष सुख दुःख आदिक भावोंको भोगने याने पुरुष ही है, क्योंकि जो चेतन होना तो ही भोगने वाला है अचेतन भोगने वाला नहीं बनता, ऐसी कुछ सदृशता देस करके एकाग्रता यह कह दिया गया कि पुरुष तो कर्ता होता ही नहीं यह तो मान भोक्ता होता है और प्रकृति भोक्ता होती ही नहीं यह केवल कर्ता भोगी है यद्यपि यह बात एक मोटे रूपसे कुछ ठीक विधि होती है साक्षर जनोंको किन्तु अस्तुत्वत्पक्षी दृष्टिसे निरखनेपर यह विधि-हाना कि अनेक पदार्थ अपने परिणामका भर्ता है अतएव कि परिणति होती है उन पदार्थका यह कर्ता है और परिणामन होता है यह। उनका अनुभव है । तो अनेक पदार्थ अपनी पदार्थका कर्ता है और अपने पदार्थका भोक्ता है । यह बात अचेतन पदार्थोंमें कुछ कठिनतासे समझमें आनी किन्तु चेतन पदार्थमें विशेष स्पष्टता समझमें आती है । जैसे जले ही प्रकृतिके निमित्तसे राग द्वेष सुख दुःख होते हैं लेकिन उस रूप परिणामने वाला कौन है ? पुरुष चेतन माना

तो उत्पादान दृष्टिये उन रागद्वेष सुखदुःखादिक भावोका करने वाला प्रधान ही है और उनकी भोगने वाला तो वेगन है ही । यह तो वादी प्रतिवादी दोनोंको सम्मत है । तो यो सोच करके पुरुषको भोक्ता और प्रकृतिको कर्ता साध्यसिद्धान्तानुयायियों माना है ।

प्रागभावके माने बिना अभिव्यक्तिवाद व सत्कार्यवादमें भी वस्तु व्यवस्थाकी अशक्यता यहाँ प्रकरण यह चल रहा है कि घट पट आदिकको पहिलेमें ही सत् माना जाय और उनकी अभिव्यक्ति होती है और वे प्रधानके परिणाम हैं यह सर्व मानना युक्तिसंगत नहीं हो सका है और इस तरह साध्य सिद्धान्तके अनुसरणके द्वारा भी प्रधानात्मक समस्त घट पट आदिक पदार्थोंका अभिव्यगपना मानना दृष्ट नही है । जैसे कि भीमासक । सद्भावे शब्दको काकाशका गुण मानकर उसे सुननेमें योग्य बनानेके लिए अभिव्यक्तिवादकी कल्पना की है और वह कल्पना संगत न बन सकी । इस प्रकार केवल एक प्रकृति और पुरुष इन दोनों तत्त्वोका ही तत्त्व मानकर जो प्रकृतिके विकार महान होकर शब्द रूपादिक मानते हैं और उनको आविर्भाव तिराभाव करते मानते हैं, तो शब्दका तरह उसकी भी अभिव्यक्ति प्रमाणसिद्ध नहीं होती है । क्योंकि सर्वदा जब प्रागभावका लोप कर दिया तो कार्य की अभिव्यक्ति भी आदि बन बैठेगी । जैसे कि चार्वाक लोग पृथ्वी, जल, अग्नि, व युक्तो कार्यद्रव्य मानते हैं और प्रागभाव नहीं मानते तो जैसे उनके सिद्धान्तमें यह दूषण आता है कि फिर तो वे पृथ्वी आदिक समस्त कार्यद्रव्य अनादि हो जायेंगे । इस प्रकार साध्य और भीमासक जो कि अभिव्यक्तिवाद मानते हैं कि चीज सब पहिले से ही है । कारणोंके द्वारा केवल उसको अभिव्यक्ति की जाता है । तो उनकी यह अभिव्यक्ति भी प्रागभावके न माननेपर अनादि बन बैठेगी । अतः कार्यद्रव्यवादी हो अथवा अभिव्यक्तिवादी जो प्रागभावको न मानेंगे उनके यहाँ परिणामोकी व्यवस्था नहीं बन सकती ।

घटपटादिके कार्यद्रव्यत्वकी मिट्टि—इस प्रसंगमें साध्य कहते हैं कि कार्य द्रव्य तो असिद्ध ही है । कार्य द्रव्य प्रमाणसे सिद्ध नहीं तब अन्यकार उन परिणामको अनादि अवरदप्ती कैसे समझन करणा है । जब कार्यद्रव्य ही नहीं तब हमारे प्रधानके उपकार कैसे अनादि बन सकेंगे ? जो कार्यद्रव्य मानें उनके यहाँ ही यह दूषण दिया जा सकता है । इसके उत्तरमें कहते हैं कि प्रमाणके बलसे जब द्रव्यमें कार्यपना समर्थित कर दिया गया, तब उन्हें कार्यद्रव्य मानकर या कार्यद्रव्यकी तरह तरह उन्हें समझकर यह दूषण देनेमें कोई बाधा नहीं है । तब साध्य पूछते हैं कि उन द्रव्योंमें कार्यपना कैसे लादा गया है ? जो प्रागभाव नहीं मानते ऐसे साध्यसिद्धान्तानुयायियोंके प्रति पृथ्वी आदिकमें कार्यपना नहीं लादा जा सकेगा । तो उत्तरमें कहते हैं कि सुनो ! घट पट आदिक कार्य हैं इसको अनुमानसे भी सिद्ध होती है । अतः प्रयोग इस प्रकार है कि घटपट आदिक कार्य हैं क्योंकि वे अपेक्षितप्रकार व्यापार हैं माने

घट पट आदिक अंगों स्वरूप ज्ञान करनेके लिए पर पदार्थके व्यापारकी अपेक्षा रखते हैं। जैसे कि कुम्हार, दण्ड, चक्र आदिकके व्यापार न हो तो घटका अस्तित्व नहीं होता। जुलाहा, तलु बेनी आदिकका व्यापार न हो तो पटका अस्तित्व नहीं होता। जो कार्य नहीं होता वह अपेक्षित व्यापार नहीं बनता जैसे कि आकाश। आकाश कार्य नहीं है तो आकाशने किनी भी परकी स्वरूप नहीं पड़ती। लेकिन काय तो अपेक्षितपर व्यापार है घट पट आदिककी निवृत्तिमें कुम्हार आदिकके व्यापारकी अपेक्षा रखते हैं, यह ध्यान समझनी है क्योंकि ये कभी होते कभी नहीं होते। इससे यह निश्चय है कि ये दूसरेके व्यापारकी अपेक्षा रखते हैं, इस कारण ये सब पदार्थ कार्य हैं और प्राग्भावात् न भाननेपर ये सब कार्य अनादि, अनन्त, आयेगे, यह ही व्यवहार व्यवस्थित है।

पटादिकोंके कार्यत्व साध्यमें प्रयुक्त अपेक्षित परव्यापारत्व हेतुकी निर्दोषताका कथन—पटादिक पदार्थ व्यर्थ नहीं हैं किन्तु कार्य हैं यह बात इस अनुमानसे सिद्ध की जा रही है। अनुमान बनाया गया है कि घट आदिक कार्य हैं क्योंकि ये परके व्यापारकी अपेक्षा रखते हैं तो इस अनुमानमें जो भावन दिशा है कि घट आदिक पदार्थ परपदार्थके व्यापारकी अपेक्षा रखते हैं यह साधन समझनी है क्योंकि घट आदिक पर व्यापारकी अपेक्षा रखते हैं यह बात कादाचित्तिक होने के सिद्ध होती है। यदि घट आदिक पदार्थ परके व्यापारकी अपेक्षा न रखते होते तो कादाचित्तिक न होते। आकाशकी तरह कुछ आवश्यक सर्वथा पाये जाने न होते। क्योंकि घट आदिक कादचित्तिक हैं अतः निश्चय है कि ये परके व्यापारकी अपेक्षा रखते हैं इससे सिद्ध है कि घटादिक पदार्थ काय हैं। यही आकार कहता है कि घटादिक तो परके व्यापारकी अपेक्षा नहीं रखते, किन्तु घटादिकका आविर्भाव परके व्यापारकी अपेक्षा रखते हैं। और आविर्भाव ही कादाचित्तिक है जाने घटादिक पदार्थोंका प्रकट हो जाना यह आविर्भाव कादाचित्तिक है और परके व्यापारकी अपेक्षा रखता है, पर घटादिक पदार्थ परके व्यापारकी अपेक्षा नहीं रखते और न कादाचित्तिक है। अतः समाधानमें यह पूछा जा रहा है कि इस आविर्भावका अर्थ क्या है? जो आविर्भाव परके व्यापारकी अपेक्षा रखता है और जिनके आविर्भाव किए गए हैं वह पदार्थ परके व्यापारकी अपेक्षा नहीं रखता किन्तु अनादि अस्तित्व सत् है। तो ऐसे आविर्भावका अर्थ क्या है? क्या-वह अर्थ है कि पहिले न पाये जाने वाले वह पदार्थ व्यञ्जनको व्यापारसे उपलब्ध हो जाना जैसे कि घटादिकों ने न था, किन्तु चक्र दण्डादिकके व्यापारसे घटेकी उपलब्ध हो गयी। यो क्या यह अर्थ है कि पहिले न पाये जाने वाले व्यञ्जनको व्यापारसे उपलब्ध हो जाना यदि यह अर्थ है तो इस अर्थमें यह किन्तु आवश्यककी बात है कि आविर्भावको तो पहिले अन्त मान लिया और व्यञ्जनक कारणोंके द्वारा किया गया यह मान लिया। पर घटादिक पहले अस्तित्व हैं और कारणोंके द्वारा किए जाते हैं यह नहीं माना जा रहा, यो यह न

कथन अपनी रुचिसे कर देना मात्र है। यदि उस आविर्भावका भी यही उक्त मान लेते हों कि वे सब पहिले तिरोहित थे वे भी आविर्भाव, पर उस आविर्भावका ही कारणोंके द्वारा अन्य आविर्भाव लिए जाते हैं तब तो जो दूसरो आविर्भाव मानते हैं वे भी पहिले तिरोहित थे और उसको भी अन्य कारणोंके द्वारा आविर्भूत करना चाहिए फिर उस तृतीय आविर्भूतको आविर्भूत चौथा मानना होगा, यो प्रमेयस्था हो जानेस फिर घटादिकका आविर्भाव कभी भी न हो सकेगा। और पहिले तो घटादिकके आविर्भावकी परम्परा ही तो सिद्ध है।

कारणसे आविर्भावको आत्म लाभ माननेका समाधान—यहाँ ब्रह्माकार कहते हैं कि आविर्भावका अर्थ है उपलब्ध होना, प्राप्ति हुआ जाना, सन्निधिमें आ जाना ऐसे उपलब्धभूत आविर्भावका उपलब्धरूप-अन्य आविर्भावकी अपेक्षा नहीं होती। तब प्रमेयस्था दोष मानेका अवसर न रहेगा। तो समाधानमें कहते हैं कि फिर तो आविर्भावका कारणसे आत्मलाभ मान लेना चाहिए। इसकी बात तो माननी ही पड़ेगी कि देखो—आविर्भाव पहिले न था और यह आविर्भाव स्वयं अपने आविर्भावकी अपेक्षा करके नो गया। चलो यो ही हो गया सही। लेकिन यह तो निर्णय हो गया कि कारणसे आविर्भावका आत्मलाभ हुआ है और यह आविर्भाव पहिले न था तब इन शब्दोंसे यह सिद्ध हुआ कि आविर्भाव कार्य है व्यर्थ नहीं है और इसी तरह घट पट आदिक पदार्थ भी कार्य ही हैं व्यर्थ नहीं हैं क्योंकि अत्मलाभके सम्बन्धमें परव्यापारकी अपेक्षा रखनेकी अभिलेखना न हो जगह है। जैसे कि आविर्भाव परव्यापारकी अपेक्षा रखकर ही हुआ, कारणसे हुआ, ऐसे ही घट पट आदिक पदार्थ भी परव्यापारकी अपेक्षा रखकर अपनी आत्मलाभ पा सकें। तो यो परव्यापारकी अपेक्षा आविर्भावमें भी है, घट पट आदिक पदार्थोंमें है इसलिए ये सब कार्य कहियेगा, ऐसा नहीं है कि घट पट आदिक पदार्थोंका अत्मलाभ ही नहीं होता। बिना आत्मलाभ नहीं होता उनकी उपलब्धि कभी भी की नहीं जा सकती। बिना स्वतन्त्र बने, बिना स्वरूपकी प्राप्ति हुए उपलब्ध कैसे कुछ हो जायगा? यदि बिना आत्मलाभ हुए ही उपलब्ध होने लगे कुछ, तो खरबियाण उपलब्ध होने लग जायें। उनके आत्मलाभ की तो अब आवश्यकता नष्टा नहीं रहे तो इस प्रकार घट पट आदिक पदार्थोंकी साक्ष्य सिद्धान्तमें प्रधानता परिणामकर भी न तो भी कार्यद्रव्य समर्थन ही होगा। प्रधानता परिणाम यह बात प्रलय विचारणीय है। इस समय तो यह कहा जा रहा कि प्रधानके परिणामकरसे भी माने गए घटादिक पदार्थ कार्यद्रव्य ही सिद्ध होते हैं और उन घटादिक कार्योंका प्रागभाव न माननेपर घटादिक पदार्थ अनादि हो बैठेंगे और अब सभी पदार्थ अनादि सिद्ध हो गए तो कारणोंके व्यापारका अब कुछ प्रयोजन न रहा। लेकिन ऐसा है कहीं दुनियामें व्यवस्था कारणोंके व्यापारके माध्यमसे की जा रही है प्रत्यक्ष यह दृष्टण बिल्कुल स्पष्ट है कि प्रागभावके न माननेपर काय, अनादि हो जायगा आविर्भाव माने तब, प्रधानता परिणाम माने तब कार्यद्रव्यकी



श्रेणीसे बाहर नहीं होते ये सब ।

अभिप्यक्तिवादमें तिरोभाव नामान्तर देकर प्रागभावका ही समर्थन जो लोग कार्यद्रव्य शब्द रद्द करके नहीं करना चाहते, तिरोभाव शब्द ही जिनको रद्द है अथवा तिरोभाव मानते हैं तो भले ही वे तिरोभाव शब्दका मानें, लेकिन तिरोभावका भी ता वही अर्थ हुआ जो प्रागभावका अर्थ है । पहिले वस्तुका तिर.भाव या अपाति वस्तुका अभाव या तो प्रागभाव तो सिद्ध होता ही है । प्रागभावका ही तिरोभाव ऐसा एक नया नाम रख लेनेपर हम कोई दाव नहीं देते । रख तो नाम । नामका कुछ प्रयोजन नहीं, किन्तु भाव यथार्थ माना चाहिए । याने जो अवस्था है, व्यक्तरूप है, परिशुभन है, जो आविर्भाव हुआ है वह पहिले न था, यही प्रागभावका मतलब है तो तिरोभावका प्रागभाव नामान्तर बन गया । घटका तिरोभाव है याने घटका प्रागभाव है । जैसे कि उ पादका दूसरा नाम आविर्भाव रख लिया अब घटका आविर्भाव हो गया याने उत्पन्न ही हो गया तो जैसे उत्पादका नामान्तर आविर्भाव । इस प्रकार तिरोभावको नामान्तर प्रागभाव है । तो नाम रख लेने मात्रसे अ पति नहीं है । प्रागभाव सबका मानना ही पड़ेगा । जो जो पदार्थ व्यक्त होते हैं, प्रकट होते हैं, निष्पन्न होते हैं उनका उस रूपमें पहिले अभाव था, इनमें कोई बाधा नहीं हो सकती । और, यदि कोई बाधा देता है, प्रागभाव नहीं मानता है तो उसके सिद्धान्त में कार्यद्रव्य अनादि बन बैठेगा । तो इस तरह मीमांसकोंके यहाँ और अतिर सिद्धान्त में भी ये दोनों दृष्टांत आते हैं । जैसे भीमासकोने शब्दको वाश्वत माना है और तावू आदिकके व्यापारसे शब्दका आविर्भाव कहा है लेकिन यह तो मानना ही पडा कि वह शब्द सुननेमें आया ? इसके रूपसे पहिले था नहीं । तो शब्दका प्रागभाव न मानने पर वह अनादि बन बैठेगा । यो ही घट, पट, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द इन सब पदार्थोंका प्रागभाव न माननेपर ये भी अनादि बन बैठेंगे । और जब यह प्रसंग आ गया कि सब कुछ अनादि सिद्ध है ऐसा जगत्में कुछ नहीं है जो पहिले न था अब हुआ है सर्वथा सर्व कुछ अनादि सिद्ध है तब फिर उक्तोको उसके उत्पन्न करनेके लिए व्यापार करना अनर्थक हो जायगा । कुम्हार मिट्टी लाये और दब चक बसाये, इतना परिश्रम करे, इतना जो कुछ कारखोका योग किया जाता है, इस व्यापारकी अपेक्षा रक्षी जाती है वह यह सिद्ध करता है कि घट आदिक कार्य हैं, अथवा समस्त व्यापार अनर्थक हो जायेंगे ।

प्रागभाव न माननेपर तात्वादिव्यापारसे पहिले शब्दके अश्वयन्तत्व की असम्भवता—अब और जो सुनो—यदि प्रागभाव नहीं मानते हैं अर्थात् पदार्थकी वर्तमान-वस्थासे पहिले उसका अभाव नहीं मानते हैं, तो अब बिनाश नहीं माना तो यह बतलायो कि शब्दमें ही अश्वयन्त किसके द्वारा किया गया ? याने शब्द तो सुनाई नहीं दे रहे हैं, कोई बोले—तावू आदिकका व्यापार करे तब ना बचन सुनाई देते

हैं जो उससे पहिले ये शब्द जो सुनाई नहीं दे रहे, उनका जो अभवण बन रहा सो यह अभवण किसने किया ? यदि कहो कि अपने भावरणने किया याने शब्दका जो भावरण है उस भावरण स्वरूपने शब्दको अभ्युत बना दिया तो उत्तरमें कहते कि यह बात सारहीन है । क्योंकि भावरण स्वरूपने यदि शब्दको अभवण बना दिया तो यह बातलागे कि शब्द स्वरूपका कुछ खण्डन करके बनाया है या शब्दका बिना कुछ खण्डन किए उसमें कुछ हेर फेर किए बिना ही उसका अभवण बनाया है ? यदि कहो कि शब्द स्वरूपका खण्डन किए बिना ही अभवण बनाया है तो यह बात कोन मान सकेगा कि उसका किसी भी रूपमें खण्डन निराकरण न हो और उसका भावरण कहलाये, यह हो नहीं सकता । तो तब दूसरा बात माननी होगी कि उसका भावरण करने वाली जो वायु विशेष है वह भावरण है और शब्दस्वरूपको खण्डित करता हुआ है । तो जो भावरण माननेपर शब्दमें स्वभावका भेद पड़ जायगा । याने शब्द पहिले अभवण स्वरूपसे ये शब्द अवण स्वरूपसे हुए तो शब्द दो प्रकारके हैं, अभवणस्व विशिष्ट और अवण वर्मविशिष्ट । और, वहाँ दो स्वभाव ये आ गए प्रावृत्त स्वभाव और अनावृत्त स्वभाव । तो प्रावृत्त स्वभाव और अनावृत्त स्वभाव इन दोनों का लक्षण विलक्षण मिल मिल है । इसमें भ्रमेद नहीं बन सकता कि ये दोनों के दोनों वर्मों स्वभाव एक वर्तुमे, शब्दमें आ जायें । और, अभी यह कह बैठें कि शब्दमें दो स्वभाव तो हैं—प्रावृत्त भी हैं, अनावृत्त भी हैं लेकिन उन दोनोंका भ्रमेद है तो उन दोनों विलक्षण स्वभावोंका भ्रमेद मन लेनेपर शब्दकी या तो श्रुति ही रहे या अभ्युति हो रहे याने शब्द सुननेमें आते हैं यह मानते हो तो यही यही मानियेगा और शब्द सुननेमें नहीं आते ऐसा मानते हो तब भी यही यही मानियेगा क्योंकि शब्दके दो विलक्षण स्वभावोंमें भ्रमेद स्वीकार किया जा रहा ? तो जब प्रावृत्त स्वभाव और अनावृत्त स्वभावमें भेद न रहा तब पुरुष व्यापारके पहिले शब्दकी अभ्युति है याने शब्द सुननेमें नहीं आता है और पुरुष व्यापारके अनन्तर श्रुति हो जाता है यह विभाग सब नहीं बन सकता । जब शब्दमें विलक्षण स्वभावोंका भ्रमेद मान लिया, एकात्मकपना मान लिया तो यह विभाग नहीं बन सकता ।

दृश्य स्वभावके खण्डन बिना प्रावृत्तताकी असिद्धि — अब यहाँ कहत हैं शकाकार कि देखिये । जैसे भवकार घटादिक पदार्थोंका भावरण करता है लेकिन घटादिकके स्वरूपका खण्डन न करता हुआ भवकार घटादि पदार्थोंका भावरण करता है नही प्रकार शब्दका भी भावरण होता है और शब्दको खण्डित न करते हुए हो जाता है । इसके समाधानमें कहते हैं कि यह कहना मिथ्या है, जब वायुके द्वारा शब्द का खण्डन हो जाता है इसी प्रकार कारकोने द्वारा घटादिक पदार्थोंके स्वभावका भी खण्डन हो जाता है । जरा दृष्टिको समझा कर देखो ! सर्वथा कुछ बात नहीं कही जा रही । देखो ! भवकारमें ये घटादिक पदार्थ सब दृश्य तो नहीं हो रहे । तो घटादिक पदार्थोंमें पहिले जो दृश्यस्वभाव पड़ा हुआ था उस दृश्य स्वभावका खण्डन हो गया

तब ना अक्षकारका आवरण माना गया है। सभी पदार्थ परिणामी हुआ करते हैं। तो यद्यपि घट पुराका पूरा रखा हुआ है और अक्षकार या जानेसे घट अदृश्य हो गया है तो अब यद्यपि घटके स्वभावका लक्षण हो गया। तो घट जिस दृश्य स्वभावको लिए हुए था उस दृश्य स्वभावका निराकरण हो गया। अगर दृश्य स्वभावका निराकरण न हो तब घट दिख जाना चाहिए पर दिखता नहीं है। तो इससे सिद्ध है कि अक्षकारके विस्तारमें घटादिक पदार्थोंके दृश्य स्वभावका लक्षण हुआ है और तब ही अक्षकार आवरण कहलाता है। सभी पदार्थ अनन्त रूपोंसे परिणामी हुआ ही करते हैं तो घट अनेक प्रकारसे परिणत हुआ करते हैं। तो यही यह सिद्ध हुआ कि आवरण होनेपर मानना ही होना कि आवृत पदार्थके किसी रूपका लक्षण हो गया है। देखिये! उस ही पदार्थमें आवरणरूपता माना जाता है जो दृश्य स्वभावका लक्षण कर देता है। अक्षकारमें जो घटादिक पदार्थ नहीं दिख रहे तो वही अक्षकारके द्वारा जो घट पट आदिक पदार्थोंके किसी स्वभावका लक्षण हुआ है। यदि यह मानने कि अक्षकारके द्वारा जो घटादिक पदार्थोंका लक्षण नहीं होता उससे दृश्य स्वभावका निराकरण नहीं होता तब फिर अक्षकारसे पहिले जिस तरह घटादिककी उपलब्धि होती थी उस प्रकार अब उपलब्धि क्यों नहीं होती? क्योंकि अब तो यह मान लिया कि अक्षकारके द्वारा घट आदिक पदार्थोंके उपलब्धपनेका लक्षण नहीं होता। इससे सिद्ध है कि चूँकि घट आदिक पदार्थ अक्षकारमें उपलब्ध नहीं होते जो अक्षकारके द्वारा घटादिक पदार्थोंका दृश्य स्वभावरूपसे लक्षण हुआ है।

कार्यकारणभाव न माननेपर शब्दमे श्रुतपनेकी असिद्धि—अब यहां अक्षकार कहते हैं कि शब्दके सम्बन्धमें बात यह है कि पुरुषके व्यापारसे पहिले और पुरुषके व्यापारके पश्चात् यद्यपि शब्द असंख्य स्वभाव रूप ही है। लेकिन उसकी जो श्रुति नहीं होती अर्थात् सुननेमें शब्द जो नहीं आता उसका कारण यह है कि शब्द सुननेमें आये इसके लिए सहकारी कारणकी अपेक्षा रखती है। सहकारी कारण है तालू आदिक। उनका व्यापार बने तब सुननेमें आये। शब्द तो अलक्षित स्वभाव हा है। अर्थात् उसमें आवृतस्वभाव पडा है और वह बराबर शाश्वत है। अब सहकारी कारणकी विफलता होती है, तालू आदिकके व्यापार नहीं हो रहे हैं उन समय शब्द अपने ज्ञानको उत्पन्न करनेमें नहीं आ रहा अर्थात् शब्दकी श्रुति नहीं बन रही है, इन अक्षकार समाधानमें पड़ते हैं तो यह बतलायो कि यह शब्द अपने विषयका ज्ञान करनेमें समर्थ या असमर्थ है। या तो शब्द स्वविषयक ज्ञान करनेमें समर्थ है या असमर्थ? यदि कहो कि स्वविषयक ज्ञान करनेमें समर्थ है शब्द तो जो समर्थ है स्वविषयक ज्ञानकी उत्पत्ति करनेमें फिर तालू आदिक प्रत्ये कारणोंकी अपेक्षा न होगी। यदि कहो कि शब्द अपने विषयक ज्ञान करनेमें असमर्थ है तो यह बतलायो कि उस समय सहकारी इन्द्रिय और मन जो कि व्यापार कर रहे हैं तो वे सहकारी इन्द्रिय और मन क्या इस शब्दकी असमर्थताका लक्षण करते हैं या नहीं करते हैं? यदि कहो कि तालू आदिक प्रत्ये

द्विष्य मन आदिक ये स्त्र विषयक ज्ञान करनेमें अममर्थ शब्दके असामर्थका खण्डन करते हैं तब तो शब्दके स्वभावकी ज्ञान हो गई क्योंकि असामर्थ्य और शब्द ये चूँकि धर्म धर्मो हैं मन असामर्थ्यका खण्डन हुआ तो शब्दका ही खण्डन समझिये । और, यदि कहो कि वद्वसहकारी कारण ही वह क्या रहा जो अकिञ्चित्कर है ? जो दीपका, अमामर्थ्यका निराकरण नहीं करता वद्वसहकारी कारण ही क्या रहा ? यदि शब्दके अमामर्थ्यका याने २ विषयक सम्बन्धन करनेमें जो असमर्थ है उसका यदि खण्डन नहीं होता तो मन्त्रकारी कारण ही क्या रहा ? और खण्डित होता है तो स्वभाव ज्ञान होती है । क्योंकि स्वभाव और स्वभावज्ञानमें भेद है । यदि कहो कि स्वभाव और स्वभावज्ञानमें भेद है तब फिर यह अमामर्थ्य शब्दकी है यह व्यपदेश ही नहीं बन सकता, क्योंकि बताओ कि शब्द और असामर्थ्यमें परस्परमें उपकारभाव है या नहीं । यदि कहो कि शब्द और अमामर्थ्यमें उपकारभाव नहीं है, परस्पर अनुपकारक है तो अब अनुपकारक रहे तब फिर किसका कीन ? सम्भव ही न बन सकेगा । यदि कहो कि स्वविषयक ज्ञानकी अमामर्थ्यने शब्दका उपकार किया तो वह उपकार शब्दमें प्रमिश्र है या मिश्र ? यदि कहो कि प्रमिश्र है तो उपकार क्या किया ? शब्द ही किया । तब शब्द नित्य न रहा यदि कहो शब्दसे उपकार मिश्र है तो फिर उसका सम्बन्ध नहीं बन सकता, क्योंकि उपकार ही न रहा । यदि कहा कि अन्य उपकार मान लिया जायगा तो वही प्रश्न फिर आता । वो अनवस्था बाँध होता है । जिस तरह कि शब्दको प्रधानका परिणाम माननेपर जो जो दोष माने थे वे दोष सब तर्ज भी हैं ।

शब्दको नित्य और व्यापी माननेपर उसके अन्वण किये जानेकी असंभवता — और, भी सुनो यह बताओ कि वे समस्त वण नित्य सर्वगत हैं या उस से निपरीत हैं ? इन दो पक्षोंमें यह दूसरा पक्ष तो आपने स्वयं माना ही नहीं है । अब रहा नित्य व्यापी । तो वण अब व्यापी हैं और नित्य है तब फिर उनका क्रमसे सुनना नहीं बन सकता, क्योंकि जो नित्य है और व्यापी है उसमें देश और कालका क्रम नहीं बन सकता । अब व्यापी है वण इस लोकमें सब जगह पहिलेसे ही भरा हुआ है तो भरे हुएमें अब देशका क्रम क्या ? यहाँ शब्द न था, यहाँ आ गया, यह क्रम कैसे हो सकता ? यदि नित्य मानता है तो सादृष्ट ही है शब्द । अब इस समयमें न था और इस समय हो गया वह क्रम कैसे बन सकता है ? साकार कहते हैं कि शब्दकी प्रमिश्रणके प्रतिनिधयमें उनका क्रमसे सुनना बन जायगा । जैसे गी बोलता तो पहिले गकार कहा, फिर उसके बाद घौकार कहा, तो यद्व नियम प्रमिश्रणिका पडा हुआ है, इसमें क्रमसे सुनना बन जायगा । तो उत्तरमें कहते हैं कि इस पक्षमें भी अव्यवस्था है । देखिये । जिसका समान समय है अर्थात् जितने भी वण हैं वे सब लोक द्विष्य द्वारा सुननेमें आते हैं । तो सारे ही वणोंका कारण तो समान ही रहा । ऐसे उन नित्य सर्वगत वणोंकी, प्रमिश्रणिका भी नियम नहीं बन सकता, क्योंकि जब

नित्य और व्याप्य वस्तु है तब भी सब जगह सब समय सबको एक साथ सुनना बनेगा । तब वह मकील हो न गयी । कुछ भी एक जगह न रहेगी । देखिये ! बलों का सुननेमें जो कारण है, साधन है वह समान है । वह है श्रम । जैन कि नील पीतादिक रूप, विशेषोंका कारण है समान । उनके देखनेमें कारण पड़ना है वस्तु । ऐसे ही समस्त बलोंका सुननेमें कारण है श्रम । तब उन बलोंका यदि एक जो बल की अभिव्यक्तिन किसी तान्त्रादिकका व्यापार हुआ तब उन समय समान देश और समान कालमें रहने वाले ही अभिव्यक्तिका ही निगम कर रहे ? नीलादिक रङ्गोंकी तरह । जैसे कि चिन्म विविध नामों के प्रहण करनेके समय मनुष्य नामा बलोंको एक साथ ग्रहण कर लेते हैं उस ही प्रकार इन वस्तुओंका भी एक साथ ग्रहण हो बैठेगा । किसी भी समय एक जगह किसी भी क्षणमें समस्त बलोंकी अभिव्यक्ति हो जायगी, क्योंकि वे सब स्वरूपसे तो व्यक्त नाम ही लिए गए । किन्तु ? शब्दका स्वरूप है व्याप्य और नित्य । नि-य और व्याप्य शब्दोंमें किसी भी शब्दका अगर प्रकटीकरण होगा है तो उन ही समय सब देश सब कालके बलोंका प्रकटीकरण हो जायगा । यदि कहो कि उन बलोंकी अभिव्यक्ति अशुद्ध, होती है, भागमें होती है । बलोंका कोई भाग व्यक्त हो गया और कोई भाग व्यक्त न हुआ तो इसमें एक साथ सुननेमें बानेका दोष न जायगा । तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो बलोंमें व्यक्त और अव्यक्तका भेद हो गया । अब शब्द एक स्वरूप न रहे और यो प्रत्येक बलोंमें भी प्रत्येकवर्तको आपत्ति जायगी । बलस्वरूप वह एकस्वरूप है लेकिन व्यक्त और अव्यक्तके रूपसे वह प्रत्येक बन गया तब स्वभाव एक न रहा । यदि कहो कि सर्वानुरूप रूपसे ही शब्दकी अभिव्यक्ति होती है बाने बलोंकी अणु-अणुरूपमें अभिव्यक्ति नहीं है, किन्तु मकरूपसे । तब तो समस्त देश, समस्त कालमें रहने वाले प्राणिजोके प्रति वे सब बल अभिव्यक्त हो गए फिर सब ही जगह सब वस्तु सब जीवोंका सकीर्ण भुक्ति क्यों न हो जायगी ? बाने एक रूप-रस नाम ही रह जायगा, कोई बात सुननेमें न आ सकेगी ।

उत्पत्तिवादमें शब्दके आव्य होनेके अभावका अग्रसंग- यहा जकाकार कहता है कि एक साथ सुननेमें या भाषा, क्रमसे सुनना न बने वह दोष तो उत्पत्तिवाद में भी दिया जा सकता है । यहा भी यह कहा जा सकेगा कि जिसका समान उपादान कारण है और देश कोल समान है और सहकारी कारण या समान है तो उन बलों की उत्पत्ति माननेपर उस देश कालमें रहने वाले समस्त पुरुषोंको बिनकी कि वह कारी कारण भी सब भिन्न हुए हैं क्यों न सकुल भुक्ति बन जायें ? बाने कल कलभाव ही गुनते रहें, क्या बोलें गए अलग-अलग वचन वे कुछ भी सुननेमें न पावें वह बात उत्पत्तिवादमें भी क्यों न बनेगी ? अथवा क्रमसे सुननेका विरोध क्यों न जायगा । इस कारण पर समाधानमें कहते हैं कि उत्पत्तिके अग्रसंगमें रहति यह है कि बल, साधन का जो विज्ञान है, जो कि शब्दके कारण और कार्य है उनके क्रमव्यवस्थाकी अपेक्षा यह

स्वभावको ग्रहण करता हुआ भी यदि नित्य ही माना जाय तब फिर जगत्में कुछ अनित्य कहलायेगा ही नहीं । तो ये सब शब्द तालू, मोठ कठ, दत्त आदिक साधनोंके व्यागरोसे उत्पन्न होते हैं इनकी ध्वनि बनती है । इतनेपर भी यह कहा जाय कि वह नित्य है । जब प्रत्यक्ष में यह मान हो रहा है कि देखो ! वहाँके बोलनेसे पहिले वरुण अवश्वरुण स्वभावमें थे अब अवश्वरुण स्वभावमें आ गए, और अब अवश्वरुणस्वभावका छूटकर बोलनेके बाद अब अवश्वरुण स्वभावमें आ गए तो सुननेमें न आये, यह तो हुआ शब्दोंसे विपरीत स्वभाव शकाकारके सिद्धान्तके अनुसार और सुननेमें आया यह हुआ शब्दका अनुकूल स्वभाव । जो बात शब्दमें मानी गई है वही बात प्रकट भी हो गयी तो यह कहलाया ठं क स्वभाव । उस स्वभावको छोड़कर अवश्वरुण स्वभावको शब्दने ग्रहण कर लिया और फिर भी कहा जाय कि शब्द नित्य है तब फिर जगत्में अनित्य रहा क्या ? जिसको वे अनित्य कहेंगे वहा यह आपत्ति अपनाई जायगी । तो ये शब्दों में नित्यपना नहीं है ।

भिन्न देश स्वभावरूपसे उपलब्ध होनेसे वर्णोंमें नानात्वकी प्रसिद्धि—  
शब्द नित्यत्वनिराकरणके कथनसे इसका भी निराकरण हो जाता है जैसा कि कहा है कि तीनों लोकमें अकार आदिक वर्ण एक ही हैं । अकार आदिक वर्णोंके एकत्वका निराकरण इस कारण हो जाता है कि बिल्कुल प्रत्यक्ष विदित होता है कि एक साथ भिन्न-भिन्न देशोंमें और भिन्न-भिन्न स्वभावको लिए हुए शब्द उपलब्ध होते हैं । कोई शब्द ऊँचे स्वरसे बोला हुआ है, कोई शब्द नीचे स्वरसे बोला हुआ है, आदिक रूपासे उनमें जब यह स्वभावभेद स्वरूपसे, देश भेदरूपसे उपलब्ध हो रहा है घट पट आदिक की तरह, तब उन वर्णोंमें एक मान लेना कैसे विश्वासके योग्य हो सकता है ? शकाकार कहते हैं कि तुम्हारा जो हेतु है कि चूँकि शब्द एक साथ भिन्न देश और भिन्न स्वभावमें पाया जा रहा है, यह हेतु सूर्यके साथ व्यभिचारो हो जाता है । अर्थात् देखिये । सूर्य एक साथ भिन्न देश और भिन्न स्वभावमें पाया जा रहा है लेकिन सूर्य तो अनेक नहीं हैं, एक ही है । और, एक साथ भिन्न देशमें पाया जानेपर भी भिन्न भिन्न स्वभावरूपमें सूर्यमें उपलब्धि नहीं होती । इससे यह हेतु बिल्कुल सही है कि अकार आदिक वर्ण एक नहीं हैं क्योंकि एक साथ भिन्न देश और भिन्न स्वभावरूपमें वर्णोंकी उपलब्धि हो रही है । शकाकार कहता है कि निकट और दूर देशमें रहने वाले जाताजनोंके साथ इस हेतुका व्यभिचार हो जायगा, क्योंकि स्पष्ट और अस्पष्ट भिन्न स्वभाव रूपसे ये लोग उस वस्तुको जान रहे हैं तो देखो ! यदि एक पुरुष पास खड़ा है दृष्टके, एक पुरुष बहुत दूर है दृष्टके तो पास वालेको दृष्टका ज्ञान स्पष्ट हो रहा है और दूर वालेको ज्ञान स्पष्ट नहीं हो रहा है । तो देखो ! भिन्न देश और भिन्न स्वभाव रूपसे पाये जा रहे हैं प्रतिभास लेकिन वृक्ष तो वह एक ही है । तो एक साथ भिन्न देश, भिन्न स्वभावरूपमें पाये जानेसे वर्णोंदिकको नित्य कहा जाय यह अनुमान घटि नहीं होता । इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह शका करना दुष्कृतमगत नहीं है क्योंकि वृ

भी उस अज्ञविशेषमें नित्यता तो नहीं है। तो सत्त्विक भी हैं अज्ञविशेष आदिक तो भी उनमें प्रत्यभिज्ञान हो रहा है। अतः प्रत्यभिज्ञान नामक हेतु विरुद्ध हो गया तब इस ही पद्धतिसे बुद्धिबोधोंके साथ भी यह हेतु स्वीकार्य है कि इस प्रत्यभिज्ञान नामक हेतुका बुद्धि और क्रियामें व्यभिचार होता है। जैसे कि क्रियामें प्रत्यभिज्ञान लगता है लेकिन नित्यत्व नहीं है इसी प्रकार इन बुद्धिबोधोंमें भी प्रत्यभिज्ञान हेतु घटित होता है लेकिन नित्यत्व नहीं है। अतः प्रत्यभिज्ञान नामक हेतु बतलाकर वहाँको नित्य सिद्ध करना युक्तिसंगत नहीं है।

वहाँमें स्वतः ही नानात्व—अब शकाकार कहते हैं कि बुद्धि और कमको भी नित्य मान लिया जाय तब यह बख न रहेगा। बुद्धि और कम भी नित्य है ऐसा हमारे सिद्धान्तमें कहा भी है। बुद्धि और कमको नित्य मान लेनेमें कोई विरोध भी नहीं आता है। तो बुद्धि और कम जैव नित्य हो गए और प्रत्यभिज्ञान न रहा अब विरुद्ध नामका हेतुमात्र तो न रहा और फिर वहाँ नित्य सिद्ध हो ही जायेंगे। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह वही क्रिया है ऐसा उस क्रिया का जो एकत्व है, नित्यपना है उसमें फिर अब अनेक या अनित्यपना कैसे हो जायगा? तो उसी प्रकार बुद्धिमें एकत्व होनेपर भी फिर कुछ भी अनेक न रहेगा। सब वहाँमें एकत्व हो जायगा। वहाँ यह कह सकते हैं कि देखो अभिव्यञ्जकके भेदमें उन वहाँमें नानापन है। वस्तुतः नहीं है। जैसे जलचन्द्र। आगनमें १०, २० बतन जलके भर ए रखे हैं, अब उन सभी बतनोंमें जलका प्रतिबिम्ब है। प्रतिबिम्ब क्या लोकाक्तियोंमें वह चद्र ही है। कोई यह नहीं कह पाता कि यह चन्द्रमाका प्रतिबिम्ब है, किन्तु यह कह ही देते हैं कि यह चन्द्र है। तो जैसा जलमें जो चन्द्र है जो चन्द्र अनेक नहीं है। पर जलपात्रके भेदसे वे चन्द्र नाना रूप हो गया। इसी तरह वहाँमें सम्बन्धमें भी कह दिया जायगा कि सारे वहाँ एक ही हैं। उनमें अलग-अलग उच्चारण आदिक ये कुछ अवस्थायें नहीं हैं। यदि कहा कि शब्दोंके एकत्वमें तो प्रत्यक्षसे विरोध है तो यही बात क्रियाके एकत्वमें भी मानो। कर्मके एकत्वमें फिर अविरोध कैसे हो जायगा? यहाँ एक बात यह समझ लेनेकी है कि याज्ञिक जन जो भावना ग्रन्थ मानते हैं वाक्याका उनके सिद्धान्तमें वे सब क्रियाएँ एक हैं। किन्तु पुरुष भावना ही उन सब क्रियाओंका ग्रन्थ है। तो जो याज्ञिकजन यह मानते हैं कि क्रियाका तो एकत्व है और वहाँमें एकत्व नहीं यानि वहाँका एकत्व कथन करनेका प्रत्यक्ष विरुद्ध रूप हैं। और क्रिया आदिकके एकत्वसे कहनेमें प्रत्यक्ष विरोध नहीं कहें ऐसा याज्ञिक जनमें यह विभाग कैसे बन सकेगा? तो प्रत्यक्ष विरोध होनेसे जो वहाँके एकत्व नहीं मानते हैं उनको अब अग्रहार आदिक क्रियाओंका भी एकत्व न कहना चाहिए, जिससे कि शब्द नित्यत्वके सिद्ध करनेमें वहाँ प्रत्यभिज्ञान विरुद्ध नहीं हो। उक्त कथनमें यह बात सिद्ध होती है कि यह प्रत्यभिज्ञानरूप हेतु जब कि व्यभिचारी है तो ये प्रकारात्मक वहाँ तालु आदिकके व्यापारसे उत्पन्न हुए आवण स्वभावको छोड़कर विपरीत



पर भी यदि वर्णको एक ही मानते हो तब फिर दुनियामे किसी भी जगह अनेकताकी निधि नहीं हो सकती । घट पट अनेक दिखते हैं फिर भी, कड़ देंगे कि अनेक हैं, बाधा इसमें कुछ आ नहीं रही, फिर भी ये भ्रान्त हैं । वस्तुतः एक ही पदार्थ है ।

प्रत्यभिज्ञानसे वर्णोंके एकत्वको सिद्ध करनेका शकाकारका विफल प्रयास—शकाकार कहता है कि यह वह ही अकार है इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान होने में अकार आदिक वर्णोंमें एकत्व सिद्ध होता है याने वे अकार आदिक कोई भी वर्ण एक ही हैं । इसके समाधानमें कहते हैं कि इस तरह तो अगहार आदिक क्रियाविशेषों में भी एकत्व हो जायगा । जैसे कि कोई नतंक पुरुष जैसा रोज नृत्य करता आया है, उसी तरह आज भी वह अपने अगोको फँसाकर फँककर नृत्य कर रहा है तो वहा भी प्रत्यभिज्ञान होना है कि देखो ! यह वही नृत्य है जो कल था । तो वहापर भी एकत्व आ जाना चाहिए । और वहा ही क्या, इस तरह समस्त पदार्थ । विशेषोंमें एकत्व हो जाना चाहिए । घट पट आदिक कोई भी पदार्थ अब भिन्न-भिन्न अनेक न रहेंगे, क्योंकि किसी प्रकारसे किसी भी पदार्थमें प्रत्यभिज्ञान किया ही जा सकता है वर्णोंकी तरह । जैसे कि आकार आदिक समस्त वर्णोंमें और भूत वर्तमान भविष्यमें सब ही वर्णोंमें प्रत्यभिज्ञान द्वारा कि यह वही वर्ण है, एकत्व मान लिया है तो सभी पदार्थोंमें एक सत्त्व हेतु द्वारा यह भी सत् है, यह भी सत् है, इस प्रकारका विचार होनेसे सभी पदार्थोंमें एकत्व बन जायगा, लेकिन यह तो प्रकट विरुद्ध है इसी तरह प्रकार आदिक वर्णोंमें देशभेद और कालभेदसे उनमें भेद पाया जाता है और उनको वर्णोंमें सहस्रता का उदाहरण देकर एकत्व नहीं माना जा सकता । यहाँ शकाकार कहते हैं कि देखो, शब्दमें अनेकत्वकी सिद्धि इस कारणसे नहीं है कि एक साथ प्रतिनियत देशने भेद और चार श्रुतियोंके अभिव्यजक होनेका कारण है याने कोई शब्द बड़े ऊँचे स्वरसे प्रकट होते हैं कोई शब्द छोटे स्वरसे प्रकट होते हैं और वे होते हैं एक सत् । तो इस दृष्टिसे शब्दमें अनेकताकी सिद्धि नहीं है याने वर्णोंमेंसे अन्य जो भिन्न देशत्वभाव है उस विशेषको ग्रहण करने वाला बुद्धि है अतः शब्दमें अनेकता नहीं है । जो उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह तो सब जगह वही बात लगाई जा सकती है । निम्न भी अगहार आदिक है उन सबमें भी देशादिक विशेष बुद्धिका अभिव्यजक करने वाले हैं याने अगहार आदिक तो एक नित्य है और हाथ पैर आदिक उसके अभिव्यजक हैं, ऐसा कल्पना करके वहा भी एक सत्त्वका निषेध किया जा सकता है । तो जो वान एक प्रत्यक्षमें सुगमतया विदित होनी है उसका निराकरण करनेके लिए किञ्चित् कष्टानों करना इसका द्विपाव निवृत्त्योजन है ।

वर्णोंकी अनेकता और वर्णोंकी वर्तमानतासे पहिले व पश्चात् वर्णोंका अभाव — वर्ण अनेक ही सिद्ध होते हैं । जब वर्ण अनेक हैं तो इन पुद्गलोंकी भाषा-मयी उत्पत्ति होनेके उपायोंका सर्वाधान बनता है, उनका साधन जब जुट जाता है

वृक्ष भिन्न-भिन्न देश रूपसे उपलब्ध नहीं हो रहा । वह तो जहाँ है वहाँ ही दिख रहा है पर दूरमे रहने वाले पुरुषको उसका प्रत्यक्ष ज्ञान है और पासमें रहने वाले पुरुषको वृक्षका स्पष्ट ज्ञान है । यह साधनके अन्तरसे अन्तर हुआ है ।

वर्णोंका नानात्व सिद्ध करनेके लिये कहे गये भिन्न स्वभाव देशोपलब्धता हेतुकी व्यवभिचारिता—अब शकाकार कहते हैं कि वर्णोंको अनेक सिद्ध करनेमें जो हेतु दिया है कि एक साथ भिन्न देश और भिन्न स्वभाव उपलब्ध होनेसे ये प्रकार आदिक वर्ण अनेक हैं तो इस हेतुका चन्द्रके साथ व्यवभिचार होता है अर्थात् नेत्रोंमें कोई आवरण विशेष होनेसे या नेत्रोंके कोनेसे अगुणियोंको कुछ दबा दिया जानेसे देखो—भिन्न भिन्न देश स्वभाव रूपसे उपलब्ध हो रहे हैं वे दो चन्द्रमा, तो वे दो चन्द्र जो कि आँखके कोनेको दबानेसे बहुत दूर दूर दिख रहे हैं, पर चन्द्र तो वहाँ एक है और दूर दूर दिखनेका कुछ भ्रम ही नहीं है । तो उस चन्द्रमाके ज्ञानके साथ हेतु दूषित हो गया । भिन्न देश, भिन्न स्वभावसे उपलब्ध तो हो रहे हैं वे दो चन्द्र लेकिन दो नहीं हैं एक हैं । तो इस प्रकार एक साथ भिन्न देश, स्वभावरूपसे वर्ण उपलब्ध तो हो रहे हैं मगर वे सब वर्ण एक ही हैं । तो उत्तरमें कहते हैं कि भ्रान्तकी उपलब्धसे भ्रान्तकी उपलब्धमें व्यवभिचार नहीं दिया जा सकता । यदि कोई भ्रम वाले उदाहरणसे निर्मातकी उपलब्धमें दोष देने लगे तो सभी प्रकारके हेतुओंमें निर्दोषताका सम्बन्ध नहीं रह सकता । प्रत्येक हेतुमें कोई व्यवभिचार या ही सकता है । शब्दको भी एक साथ भिन्न देश स्वभावरूपसे दो उपलब्धमें लिया जा रहा है वह भ्रान्तज्ञान नहीं है । क्योंकि सर्वदा ऐसा समझनेमें बाधा नहीं आ रही । भ्रान्त ज्ञान तो वह होता है कि किसी एक दो का यदि भ्रम होनेपर अनेक लोग उसे नहीं जान रहे । दो चन्द्रमाका दिखना किसी खास रोग वालेको तो बनता है लेकिन अनेक पुरुषोंको तो सदा चन्द्र एक ही दिखता है । और, लो चीज सदा सबको अनेक दोखे वह तो अनेक ही है चन्द्र एक है जो वहाँसे दिखता है और सभी जनोंको एक दिखता है । अब किसीके नेत्रमें रोग हो और उसे दो चन्द्र दिखने लगे हो उसमें उत्तरकालमें बाधा आती है । वह भी खुद गम्यता है कि मुझे ऐसा रोग हुआ है कि एक चन्द्रको जगह दो चन्द्र दिखते हैं । तो लो बाधा या नहीं ना ! मगर वर्ण एक साथ भिन्न देशमें भिन्न स्वभावसे पाये जा रहे हैं ऐसे ज्ञानमें किसी भी प्रकारका व्यवभिचार नहीं आता । यदि भ्रान्तकी उपलब्धसे भ्रान्तकी उपलब्धमें दोष दिया जाने लगे फिर तो सारे हेतु व्यवभिचारी बन जायेंगे । किसी भी हेतुको निर्दोष न कहा जा सकेगा । सर्वदा वादकोका अभाव रहे और उसमें भ्रान्तपना रहे, यह सदेह न करना । कोई ऐसा सोचने लगे कि किसी बातनेमें सदाकाल बाधाका अभाव रहा प्राये और फिर भी भ्रान्त रहे तो यह बात नहीं है । एक साथ प्रतिनियत देशमें भेद और तीव्र जो श्रुति होती है याने उच्चस्वरसे और हल्के स्वरसे जो शब्दोंका अर्थ होता है सो अनेक ही सिद्ध हुए ना ! कोई वर्ण धीरे बोला-कया, कोई उच्चस्वरमें । इतने

उद्भूतरूप है किन्तु रूप उसमें अव्यक्त है। तो अव्यक्त है रूप जिसमें इस प्रकारका यह गंध परमाणु, पुद्गल स्वभाव वाला है अतएव चक्षुके द्वारा उस गंध परमाणुमें रूपकी उपलब्धि होनेकी योग्यता नहीं है। सो गंधका चक्षुके द्वारा दिखना नहीं बनना। उत्तरमें कहते हैं कि फिर इन्हीं कारणोंमें शब्द भी आँखों न दिखे, इसमें कौन सी बाधा है शब्दमें पकी अव्यक्त है और इस ही कारणसे आँख द्वारा उपलब्धि भी योग्यता शब्दमें नहीं है सो शब्द भी आँखोंसे नहीं दिखता। यह शेष देकर कि शब्द आँखोंसे नहीं दिखता सो पुद्गल नहीं है, यह कहना प्रयुक्त है।

गंध परमाणुवत् शब्द परमाणुओंमें भी सीमाधिकविस्तार विक्षेप होने के प्रसङ्गात् अभाव—शास्त्रकार कहते हैं कि शब्द परमाणु जब तालु आदिकमें स्पर्श हुए वचनसे प्रेरित हो जाते हैं तो उनका बहुत बड़ा विस्तार हो जाना चाहिए, जैसे शब्दकी जितनी दूर तक फैलनेकी मर्यादा है उस मर्यादाका उत्लघन करके भी शब्दको प्रागे फैल जाना चाहिए। इसके समाधानमें कहते हैं कि इसी तरह तो फिर गंध परमाणुओंके भी जो कि पथ से प्रेरित हुए हैं उनके फैलनेकी मर्यादासे प्रागे भी फैल जाना चाहिए। जिस तरह शब्दमें यह शेष देते हो कि तालु आदिक वचनोंमें जब इन शब्दोंको प्रेरित किया जाता है याने जब कभी धीरेसे बोलना होता है तो तालु आदिकका प्रयत्न मर्यादासे कर पड़ना है। और जब किसी शब्दको बहुत दूर तक सुनना है तो तालु आदिकका उपयोग बहुत तीव्रतासे किया जाता है। देखो—तालु आदिकसे उत्पन्न हुए वचनोंसे शब्द परमाणु प्रेरित हुए ना, तो यो प्रेरित होते हुए शब्द परमाणुओंका विस्तार अत्यन्त अधिक बढ़ जानी चाहिए। याने शब्दमें जितनी दूर तक फैलनेकी मर्यादा है उससे और प्रागे बढ़ जाना चाहिए। सो यही बात गंधके सम्बन्धमें भी कही जा सकती है। जैसे जब हवा चलती है तो उस हवासे प्रेरित होकर गंध दूर तक फैलती ही है तो इस प्रेरणामें वह गंध अपनी मर्यादासे बाहर भी फैल जाना चाहिए। सो जैसे पवनसे प्रेरित होते हुए गंधमें जहाँ तक फैलने की मर्यादा है उससे बाहर वह गंध नहीं फैलती। इसी प्रकार तालु आदिक वचनोंमें प्रेरित होनेपर भी शब्द परमाणुओंमें जहाँ तक फैलनेकी मर्यादा है, उससे बाहर ये नहीं फैलते। यदि शास्त्रकार स शेषके सम धर्ममें यह कहेंगे कि गंध द्रव्यके स्वभावसे परिणत होनेके कारण जैसे वस्तु आदिक के एक विण्डरूप है ना, सो एकवचन रूप होनेके कारण हवासे प्रेरित होनेपर भी इसका मर्यादामें अधिक विस्तार नहीं होता। जैसे कि शरीर। शरीर विण्डरूप है पुद्गल स्वभाव है। तो इसका फैलाव विस्तार, कहीं तक होता है। ऐसे ही गंध द्रव्य सदिसे प्रेरित हो जाय तो भी यह मर्यादामें बाहर नहीं फैल सकता। कभी एक से शरीर कुछ दिकामें लगता है तो यह हजारों योजन तक तो न दिकामें जायगा। न जहाँ शरीरादिक पुद्गल स्वभाव रूपसे परिणत होनेके कारण हवासे प्रेरित होनेपर भी यह विस्तार नहीं बन पाया, ऐसे ही गंध द्रव्य स्वभावसे परिणत होनेसे यह हवा द्वारा प्रेरित होकर भी मर्यादामें प्रागे

तब ये सब यद्यपि श्रावण स्वभाव हैं याने सुननेमें आ सकें ऐसा शब्दोंमें स्वभाव पड़ा हुआ है, लेकिन जिस समय ये सुननेमें आ रहे हैं उसके पहिले व उसके पश्चात् दोनों कालोंमें शब्द है कही । वे तो प्रयत्नके बाद उत्पन्न होते हैं घट पट आदिककी तरह । जैसे घट पट आदिक पुद्गल पदार्थ जिस समय बनाये गए और जब तक वे रहते हैं तब तक तो वे हैं पर उससे पहिले याने उत्पन्न होनेसे पहिले नहीं हैं और घटके प्रथम के बाद भी वह विवक्षित घट नहीं है । वह तो कुम्हार जुलाहा आदिकके व्यापारसे उत्पन्न हुआ है । तब समझना चाहिए कि शब्द भी न पहिले था न पश्चात् है और वह अगोचर्य नहीं है, किन्तु पुरुष भयत्नके द्वारा उत्पन्न किया गया है । तो ऐसे शब्दका भी जैसे प्राग्भावका निषेध करना ठीक नहीं है इसी प्रकार शब्दके प्रवचनका भी निषेध करना सही नहीं है ।

ग्रन्थपरमाणुवत् शब्दपरमाणुओंमें चाक्षुषताके प्रसङ्गका अभाव - अब यहाँ शकाकार कहते हैं कि देखिये ! शब्दको यदि पुद्गलका पर्याय म न लिया जाना है तब चक्षुके द्वारा शब्दकी उपलब्धि होनेका प्रसङ्ग आ जायगा, क्योंकि कहा भी है कि जो स्पर्श, रस, गंध वरुण वाला हो वह पुद्गल कहलाता है, याने जो पुद्गल होता है वह स्पर्श, रस, गंध वरुण वाला है । शब्दको मान लिया पुद्गल तो उसमें वरुण भी सिद्ध हो गया । जब वरुण है शब्दमें तो शीलके द्वारा वह दिख जाना चाहिए और दिखता है नहीं । सिद्धान्तसे विरुद्ध आ रहा तो कैसे माना जाय कि शब्द पुद्गलका पर्याय है शब्द तो शब्द शालोंसे दिख जाना चाहिए, इस हेतुका गंध परमाणुओंके साथ व्यभिचार आता है । गंध परमाणु तो शकाकार नैयायिक आदिक भी एक पिण्डरूप मानते हैं । गंध परमाणु जब एक भौतिक चीज मानते हैं तो उसकी भी चक्षुके द्वारा उपलब्धि हो जाना चाहिए, क्योंकि पुद्गल पर्याय है । नो जैसे गंध परमाणु एक पिण्डरूप भौतिक होनेपर भी चक्षुके द्वारा नहीं जाना जा रहा है तो इसी तरह शब्द भी चक्षुसे न जाना जायगा । जैसे उत्तर गंध परमाणुके सम्बन्धसे जो पुद्गल परिणमन है वह पुद्गल पर्यायपना ग्रहण होनेसे गंध परमाणु दर्शनमें नहीं आता तो वही उत्तर शब्द पुद्गलमें भी लगाना चाहिए कि शब्द पुद्गल भी इतने सूक्ष्म हैं उनकी पुद्गल पर्यायता हम किस्मकी है कि वह ग्रहण्य है । अतएव शब्द पुद्गल भी चक्षु द्वारा दिखने में नहीं आता । अब शकाकार कहते हैं कि देखिये ! शब्दको चक्षुके द्वारा दिख हो जाना चाहिए क्योंकि शब्द तो पुद्गल स्वरूपका स्वभाव है, जैसे कि घट, पट पुद्गल स्वरूप है ना ! वह कोई बिल्ले हुए परमाणु जैसा तो नहीं है, तो जब पुद्गल स्वरूप है शब्द तो फिर वह शीलो दिख जाना चाहिए । इसके समाधानमें कहते हैं कि इस ही हेतुसे, इस ही पद्धतिसे गंध भी चक्षु द्वारा दिख जाना चाहिए, क्योंकि गंध भी तो पुद्गल स्वरूपका स्वभाव है । यदि कहो कि गंधमें अप्रकट रूपकी विधिके पुद्गल स्वरूपका स्वभावपना है, याने गंधमें रूप भी समस्त अधिकरणरूपसे रह रहा है जैसे कि पृथ्वी है वह गंध वाली है और पृथ्वीमें गंध, रूप, रस पाये जा रहे, हैं लेकिन उसमें गंध तो

यो ही फिर गद्य एक पुरुषके प्राणमे प्रवेश हो जानेसे फिर अन्य जो पासमें जानकार लोग स्थित हैं उन्हें फिर गद्यका ज्ञान न होना चाहिए। यदि कहो कि गद्य परमाणु तो एक सदृश परिणाम वाला है। इस कारण इन गद्य परमाणुओंका चारों ओरसे फैलाव होता है। वे गद्य परमाणु हैं कि सभी गद्य रूप हैं तो गद्यरूपकी समानता होनेसे वे परमाणु फैल जाते हैं और तब अनेक पुरुषोंके प्राणोंसे उन गद्योंका ज्ञान हो जाता है। इस कारण गद्य परमाणुओंमें दोष न दे सकते। तो इसके समाधानमें कहते हैं कि फिर तो शब्द परमाणु भी जितने अनेक हैं वे सब समान परिणाम रखने वाले हैं। सभी शब्दरूप हैं अतएव शब्द परमाणुओंका भी नाना दिशाओंके रूपसे फैलना हो जाता है। इस कारण यहाँ भी वह दोष न होगा।

गद्यपरमाणुवत् शब्दपरमाणुओंके भी आगमनकी सिद्धि होनेसे पौद्गलिकत्वका समर्थन—अब शङ्काकार कहता है कि शब्दका आगमन होना ऐसा कल्पना बन जायगी। यद्यपि शब्द अदृष्ट हैं और आगमनकी बात कुछ नहीं है। शब्द स्वदेशमें सब जगह व्यापक है और जहाँ उनका व्यञ्जक कारण मिलता है वहाँ वे शब्द व्यक्त हो जाते हैं। लेकिन अब तो जब शब्दोंको पौद्गलिक मान लिया तो इनका भी मन भी मानना पड़ेगा। यों शब्दके आगमन आदिक कलनायें करनेका प्रसंग आ जायगा। इसके समाधानमें कहते हैं कि यो ही फिर गद्य परमाणुओंके भी आगमनकी कल्पना करनी पड़ेगी। यदि यह कहो कि गद्य परमाणुओंका तो आगमन निश्चित ही है, उभयमें कोई कलना करनेकी बात क्या है? यदि गद्य परमाणु न आते होते तो जानकारी विशेष बन हो नहीं सकती थी। तो गद्यविषयक जो जानकारी बन रही है उससे यह सिद्ध है कि गद्य परमाणुओंका आगमन है। यों अदृष्ट होनेपर भी गद्य परमाणुओंके आगमनकी उचित परिकल्पना युक्त ही है। इस अक्षेपके समाधानमें कहते हैं कि यो ही तो शब्द पुद्गलका भी जानकारी विशेष अगत्या न हो सकती थी। इस कारणसे जाना जाता है कि शब्द परमाणु भी आते हैं। जैसे जहाँ जिस समय जितने जानकार पुरुषोंको शब्द पुद्गलकी उपलब्धि हुई है सोच इन्द्रि द्वारा शब्दका श्रवण कर जानकारी करते हैं इस प्रकार वही उस जगह इसके सब जीवोंको उपलब्धि बराबर होरही ना, तो उससे यह सिद्ध होता है कि ये शब्द आते हैं और उनके आगमनकी कल्पना करना कोई व्यर्थकी कलना नहीं किन्तु उचित कलना है। इस तरह शब्दोंके सबशमें जो शक्यों की गई हैं उस शब्दको पुद्गल स्वभाव माननेपर ये आपत्तिर्ग आती हैं, तो वे सारी आपत्तिर्ग गद्य परमाणुओंके सम्बन्धमें भी शब्दकी तरह बनाई जा सकती हैं, और इस तरह शब्दको पुद्गल स्वभाव माननेपर जो उपालम्भ दिया गया कि शब्दको दिखाई दे जाना चाहिए। यदि यह पुद्गल स्वभावी है तो शब्दोंका विस्तार बढ़ना चाहिए, अपनी सीमासे अधिक क्षेत्रमें फैल जाना चाहिए, शब्दको बिलर जाना चाहिए या शब्दोंका प्रतिघात होना चाहिए और शब्दोंको कानमें भर जाना चाहिये। और,

फँसता नहीं है । तो इसके ममाधानमें कहते हैं कि ठीक है लेकिन इस ही तरह शब्द परमाणुओंमें भी घटित कर लेना चाहिये । वे भी शब्द स्वरूपसे परिणत हैं अतएव तानु आदिक वचनोंसे प्रेरित होनेपर भी आना भर्मादासे आगे उनका विस्तार न बन सकेगा । और इस ही कारण उनका फँसना भी नहीं बन सकना, यद्य परमाणुओं की तरह । जैसे कि यद्य परमाणु स्वरूप परिणत है तो उनका चारों ओर फँसना भी भर्मादा से बाहर नहीं बनता । ता ऐसे ही शब्द भी स्वरूप परिणत हैं इस कारण उन का भी चारों ओर फँसना भर्मादासे बाहर नहीं बनता । ये शब्द-परमाणु स्वरूप परिणत हैं क्योंकि इनमें यद्य विशेष पाया जाता है । तो स्वरूप परिणत होनेके कारण शब्दोंमें विस्तार व विशेषके दाव नहीं दिए जा सकते ।

यद्यपरमाणुवत् शब्दपरमाणुलोका प्रतिघात होनेसे पौद्गलिकताकी सिद्धि—कोई यह कहे कि जब ये शब्द स्वरूप परिणत हैं तो इनका मूल-द्रव्योंके द्वारा प्रतिघात हो जाना चाहिए, तो भी व त नहीं कहा जा सकती, क्योंकि स्वरूप परिणत यद्य परमाणुओंमें भी प्रतिघात हो जाना चाहिए । यदि कहा कि यद्य परमाणुओंका तो भीटादिकके द्वारा प्रतिघात होता हुआ देखा ही जा रहा है तो शब्द परमाणुलोका भी भीटादिकके द्वारा प्रतिघात होता हुआ देखा जाता है, तो यद्य परमाणुओंकी तरह शब्द परमाणुओंमें भी पौद्गलिकी पर्यायता सिद्ध होती हो है ।

यद्य परमाणुओंसे नासिकापूरणके अप्रसंगवत् शब्दपरमाणुओंसे का पूरणका अप्रसंग - शकाकार कहता है कि मूलतः शब्द परमाणुओंके द्वारा जो कि स्वरूपमें परिणत हुए हैं उन शब्द परमाणुओंके द्वारा ओताके कान भर जाने चाहिये । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह तो यद्य परमाणुओंके सम्बन्धमें भी कहा जा सकता है, क्योंकि यद्य परमाणु भी स्वरूप परिणत है । तो स्वरूप परिणत हुए यद्य परमाणुओंके द्वारा घ्राण भर जाना चाहिये । तो जैसे यद्य परमाणुलोका यद्य विषय लेकर भी घ्राण कहीं उन परमाणुओंसे भर नहीं जाता इसी तरह शब्दरूप परिणत हुये उन स्वरूपोंके द्वारा ओताके कान भर नहीं जाते । सप्त इन्द्रियके द्वारा यह आत्मा उन पौद्गल स्वरूपोंका ज्ञान कर लेता है और ऐसे ही घ्राणेन्द्रियके द्वारा यह आत्मा उन यद्य परमाणुओंके यद्यका ज्ञान कर लेता है । इन्द्रिया तो रूपा रस आदिकके ग्रहण करनेके साधन हैं ।

यद्यपरमाणुलोका एवमात्र घ्राणप्रवेशानुपलम्भकी तरह शब्दपरमाणु लोका भी एकमात्र श्रोत्र प्रवेशानुपलम्भ शकाकार कहते हैं कि जब शब्द एक ओताके कानमें प्रवेश कर रहा है तब एक श्रोत्रमें शब्दके प्रवेश हो जानेपर फिर उस ही के पास पास बैठे हुए अन्य ओताओंको शब्द सुनाई न दे व ना चाहिए, क्योंकि शब्दोंका प्रवेश तो एक पुरुषके कानमें हो गया है । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि

का कोई विरोध नहीं है। इसका कारण यह है कि निश्छिद्र भीटादिकमें गमनागमन करना यह सूक्ष्म स्वभाव होससे सम्भव हो जाता है। जैसे स्नेह स्पर्श आदिक भी तो छिद्ररहित भीटसे बाहर पहुँच जाते हैं। जैसे कि किसी तबिके कलशके भीतर तैल और जल भरा हुआ है। मिट्टीके कलशके भीतर तैल या जल भरा हुआ है तो उस तैल और जलके बिन्दुओंका बाहर भी निर्गमन देखा गया है, क्योंकि वह कलश बाहरसे चिकना मालूम होता है। और उस कलशको बाहरसे छूकर ठठानका भी ज्ञान किया जाता। इससे सिद्ध है कि वह स्नेह और सौतस्पर्श यद्यपि भीतर ही वह वस्तु है लेकिन उसके बाहर निर्गमन हो गया है। ऊपरसे घड़ेको छूकर जो यह ज्ञान लिया जाता कि यह बड़ा ठंडी चीज है, या किसी अन्य वस्तुमें भी कोई गर्म या ठंडा जल पड़ा हो तो योग बतनको बाहरसे ही छूकर ग्रहण लेते हैं कि इसमें यह ठंडा जल है यह गरम जल है। तो उसका शीतस्पर्श है। जब बाहर निर्गम हो गए तब ही ता यह जाना गया। कोई घड़ा बिल्कुल बंद है, उसमें शीतल जन रखा है और ऊपरसे बिल्कुल बंद किए हुए है लेकिन बाहरके सासमें अनुमान हो जाता है कि इसके भीतर ठंडा जल भरा हुआ है। तो निश्चित घटादिकमें जैसे बाहरकी चीज अन्दर प्रवेश करती है भीतरकी चीज बाहर निगम हो जाती है ता ऐसी ही ये शब्द परमाणु भी सूक्ष्मस्वभाव के हैं अतः निश्छिद्र भवनादिकके बाहर जले जाते हैं और बाहरसे भीतर आ जाते हैं, इतनेपर भी जो भीटादिकमें दगार नहीं पड़नी कोई भेदन नहीं होना, इससे सिद्ध है कि ये इतने सूक्ष्म हैं कि निश्छिद्र भवन दिकमें प्रवेश कर जाते हैं और उनका भेदन नहीं करते। तब जो अनुमानमें हेतु दिया है शकाक रने कि शब्द पुद्गलस्वभाव नहीं है, क्योंकि उनका निश्छिद्र निर्गमन आदिक देखा गया है। सो इस हेतुमें स्नेहादिक और स्पर्शादिकके साथ व्यभिचार आता है, इस कारण यह हेतु समीचीन नहीं है। जिससे कि यह हेतु शब्दके पुद्गल स्वभावका निराकरण कर मके। जो कुछ भा परिगमन होता है वह पुद्गल स्वभाव है। यह निराकरण बिल्कुल युक्त है इसमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं आता।

शब्दोंकी वर्तमानताको समय - अब और कुछ विशेषतः शब्दोंकी निर्णय करना चाहिये जैसे जब शब्दमें पुद्गल स्वभावका कोई विरोध नहीं है और प्रश्न उठे यह कि ऐसे पुद्गल शब्द फिर ठहरते किनने समय तक हैं सो सुनो। तालु आदिक यत्नसे उत्पन्न हुए वर्णादिक स्वरूप और ये शब्द वर्गणार्थ इनमें जो अर्थ सुननेका स्वभाव आया है अर्थात् कणमें प्रवेश करनेपर ये शब्द सुने जा सकते हैं। इस प्रकार का इनमें जो स्वभाव आया है वह स्वभाव तालु आदिक प्रयत्नसे पहिले तथा और तालुआदिक प्रयत्नके समाप्त होनेके बाद कुछ समय जितनी भी मर्यादा है उस ध्वनि समाप्त होनेके बाद उन पुद्गलोंमें वह स्थावरस्वभाव नहीं रहता है। इससे उतने समय तक ही ध्वनि प्राप्त होती है जितने समय तक ये सुननेमें आते हैं। सुने जानेका इसमें स्वभाव बना हुआ है। यही बात शब्दके सम्बन्धमें सबको मानना चाहिए।



एक पुरुषके सौप्रति शब्दों । प्रवेश हा तथा तो अन्य सौत्रमें प्रवेश न होनेसे अन्य पुरुषों का सुनाई न दिया जाना चाहिए । ये जिनने भी उपासना शब्दके सम्बन्धमें शकाकार दे सकते हैं वे सभी उपासना गण परम गुप्तोक्त विषयमें भी सम्भव हैं । अतएव वह उपासना युक्तिरूपत नहीं है ।

शब्दको अपौद्गलिक सिद्ध करनेके लिए प्रयुक्त अस्पर्शवत्त्व हेतुकी अस्तित्व — यह सीमावक्त शका करते हैं कि शब्द छेनेमें नहीं आते हैं पुद्गलकी तरह तो इन शब्दोंका ज्ञान बन नहीं पायगा, तो ये पुद्गल कौन कहलायेंगे ? अनुमान प्रयोगसे भी यह बात सिद्ध होती है कि शब्द पुद्गल स्वभाव नहीं है, क्योंकि इनका स्पर्श नहीं पाया जाता, सुख आदिकही तरह । जैसे सुख परिणाम स्पर्श रहित है, सुखका क्या स्पर्श ? क्या सुख कोमल है, कठोर है, विकृत है, ठंडा है । ये कोई बातें सम्भव तो नहीं हैं । तो सुख स्पर्श रहित है, अतः सुख पुद्गल स्वभाव नहीं है । इसी प्रकार शब्द भी स्पर्श रहित है, अतः पुद्गल स्वभाव नहीं है । इस प्रकार वाचक अनुमानका स्वभाव पाया जाता है अतः शब्दको पुद्गलस्वभावता सगत नहीं बैठती । इसके समाधानमें कहते हैं कि इन सम्बन्धमें जा हेतु बताया गया है वह हेतु अशुद्ध है, शब्द स्पर्श रहित है, यह कहना प्रयुक्त है, क्योंकि इन कणपुद्गलके भीतर, इन कणकुटो के अन्दर कट-कट रुसे अनुभवमें आए हुए शब्दकी बराबर प्रसिद्धि है । यदि कोई शब्दको बहुत तेजीसे बोलता है, जैसे इज्जतके पास खड़े हुए पुरुष इज्जतकी सीटी सुन कर कानोंको दबा लेते हैं क्योंकि उन शब्दोंका स्पर्श इस कर्णमें विदित होता है और साथ-साथ करके ये शब्द प्रतिघातके कारण बनते हैं और ये शब्द भीटादिकसे छिड़ जाते हैं । इससे सिद्ध होता है कि शब्दमें स्पर्श पाया जाता है । तो शब्दके सम्बन्धमें स्पर्शवत्त्व की कल्पना करना निरर्थक है ।

शब्दको अपौद्गलिक सिद्ध करनेके लिए प्रयुक्त निर्विच्छन्न प्रवेशत्व हेतुकी व्यभिचारिता — यह शकाकार कहते हैं कि द्वितीय अनुमानमें सुनी कि शब्द पौद्गलिक नहीं है वह अनुमान प्रयोग यों है कि शब्द पुद्गल स्वभाव नहीं है, क्योंकि छिन्नरहित मकानके भीतर भी शब्द चले जाते हैं । मकानके भीतर बाहरसे शब्दका प्रवेश हो जाता है और शब्दको रोकने वाला, उसका व्यवधान करने वाला कुछ नहीं दिखता । देखिये ! जो पुद्गल स्वभाव हाता है उसका इन तरहसे दर्शन नहीं होगा कि छिन्नरहित मकानके भीतर घुस जाय । जैसे लोष्ठ पर्यटन है वह किसी मकानके भीतर प्रवेश नहीं कर पाया न बाहरसे मल नमें भीटमेसे लोष्ठका आना बन सकता है । लेकिन शब्दमें तो इसकी बात देखी जा रही है कि छिन्नरहित मकानको भीटमें प्रवेश कर जाय । इससे सिद्ध होगा कि शब्द पुद्गलस्वभावी नहीं है । उक्त शका के उत्तरमें कहते हैं कि ऐसी कल्पना करना शब्दमें पुद्गल स्वभावपनेका निषेध करना अयुक्त है । पुद्गल स्वभाव होनेपर भी छिन्नरहित मकानसे बाहर जा सकता है । इस

प्रागभाव व प्रध्वसाभावका अपलाप करनेपर सकलशून्यताके प्रसंग आनेका स्पष्टीकरण—प्रागभाव व प्रध्वसाभाव न माननेपर इष्ट मतव्यकी निःस्वभावताका प्रसंग प्राप्त है इसका स्पष्टीकरण यह है कि प्रागभाव और प्रध्वसाभाव को न मानना इन दोनों अभावोका निरा रण करना यह तो कूटस्थपनेसे व्याप्त है। जिसका प्रागभाव नहीं अर्थात् पहिले अभाव नहीं तो अर्थ यही हुआ कि पहिले अनादिसे ही उसका सद्भाव है जिसका प्रध्वसाभाव नहीं, तो अर्थ यह हुआ कि उसका अनन्त काल तक सद्भाव है। तो प्रागभाव और प्रध्वसाभावका निराकरण कूटस्थपनेसे व्याप्त है और जो कूटस्थ है उसकी कूटस्थता क्रम और योगपद्धके अभावसे व्याप्त है। याने जो अपरिणामी है, जिसमें रचमात्र भी परिणामन सम्भव नहीं है उसमें क्रम और योगपद्ध कहासे ठहर सकेंगे क्योंकि कूटस्थमें क्रम और योगपद्ध दोनों का विरोध है तथा क्रम और योगपद्धके अभावसे समस्त अर्थ क्रियाओका विरोध है। जैसे यहा शब्दको कूटस्थ माना जा रही तो शब्दाकार ज्ञान बन जाय यह भी बात सम्भव नहीं है क्योंकि यदि शब्दाकार ज्ञान बनता है तो उससे यह मिट्ट हो जाना है कि पहिले वह शब्दाकार ज्ञान था, नही शब्द सुननेमें आ रहे नहीं थे अब शब्दमें शब्दाकार ज्ञान होनेका रूप आ गया तो कूटस्थता कहाँ रही ? पहिले उनमें दूसरा स्वभावथा अब दूसरा आ गया। तो कूटस्थ नेकी व्याप्ति स्वाकारजानादिक अर्थक्रियाकी व्याप्तिसे व्याप्त है याने उसमें किसी भी प्रकारकी अर्थक्रिया नहीं हो सकती। और जहाँ स्वाकारजानादिक अर्थक्रिया होती ही नहीं है तो उस अर्थक्रियाके अभावकी व्याप्ति निःस्वभाव पनेसे है। जहाँ कोई परिणामन नहीं है वहाँ कोई स्वभाव नहीं है। तो इस तरह जब सब प्रकारकी अर्थक्रिया जहाँ सम्भव नहीं, अनर्थककारी कल्पित सत्त्व है वह तो समस्त वचनोमें और विकल्प विचारोमें निष्क्रान्त है। अर्थात् न वह किसी वचनका विषयभूत है और न किसी विकल्पका विषयभूत हो सकता है, तब उससा अभाव ही है। यो प्रागभाव और प्रध्वसाभाव न माननेपर कार्यद्रव्य अनादि अनन्त हो जावेंगे यह दूषण तो दिया ही था लेकिन उस सम्बन्धमें विचार करनेपर सकलशून्यपना हो जायगा, यह भी बात आपत्ति की आती है।

वर्णोंकी आनुपूर्वीकी अपौरुषेयता व प्रागभाव प्रध्वसाभावरहितता मन्तव्यकी भीमासा—अब यहाँ भीमासक कहते हैं कि हम लोग वर्णोंको आनुपूर्वीको अपौरुषेय मानते हैं। वर्णोंमें जो क्रम लगा हुआ है वह अपौरुषेय है और उस आनुपूर्वीका ही हम प्रागभाव और प्रध्वसाभाव भी मानते इस कारण ये सब उपासम्भ देना सही नहीं है। इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह कथन भी असंगत है क्योंकि वर्णोंको छोड़कर अन्य कोई आनुपूर्वी नही होती। वर्णोंके ही विन्यासका ढग आनुपूर्वी कहलाता है। तो जब वर्णोंका नित्य स्वरूप प्रागभाव प्रध्वसाभाव रहित स्वरूप सिद्ध नहीं होता है तब फिर उनके सम्बन्धमें आनुपूर्वीकी कल्पना करना असम्भव है। और, किसी तरह आनुपूर्वीकी कल्पना कर भी ली जाय तो उसके आन-

यदि शब्दको समस्त कालमें व्यापी माना जाय तो जैसे मध्य समयमें ये शब्द सुननेमें आ रहे हैं यानि तात्वादिक प्रयत्नके पश्चात् और ध्वनि संचयिके पहिले तक इस मध्य कालमें जैसे शब्द सुननेमें आते हैं उस प्रकार पहिले और पीछे भी इन शब्दोंमें आवाण स्वभावताका प्रसंग होगा । क्योंकि तात् आदिकसे उत्पन्न हुआ वर्णादिक स्वरूप रूप ही तो पदवाक्य होता है । तब वह पद वाक्य पश्चात् भी और पहिले भी सुननेमें आ जाना चाहिए । पर ऐसा तो किसीको अनुभव होता नहीं इससे सिद्ध है कि शब्दोंका आवाण स्वभाव स्रोतइन्द्रिय द्वारा सुना जाता । ऐसी परिणति उस विशिष्ट वर्तमान कालमें ही होती है उससे पहिले और उसके बाद नहीं होती है । हां जिन वर्णवाक्योंका शब्दरूप परिणाम होता है वे शब्दवर्णवाक्यों पदगणके रूपमें पहिले भी हैं और पीछे भी रहेगी, किन्तु उन वर्णवाक्योंमें शब्दरूप परिणतिका बनना यह एक किसी निश्चित समयमें ही होता है । हां कि अकृष्ट सामग्री पूरी मौजूद है तात् आदिकका व्यापार भी बन रहा है । ऐसे समयमें ही उन शब्दोंमें आवाण स्वभाव पाया जा रहा है । और इससे यह मानना चाहिए कि ये शब्द कार्य बने । जब उनका कार्य हो रहा है तब ही उनकी स्थिति है उसके पहिले और उसके पश्चात् शब्दकी स्थिति नहीं है । केवल उसके उपादानभूत पौद्गलिक परिणामन वहां पाया जाता है । जो उत्पादध्वन्य-बौध्य युक्त है इसलिये ये सत् हैं, इनमें आविर्भाव और तिरोभावकी व्यवस्था नहीं है ।

प्रागभाव व प्रध्वसाभावका अपन्हव करनेपर निःस्वभावता व शून्यता का प्रसंग—शब्दको साध्वत आकाशगुण मानने वाले मीमांसकोंके सिद्धान्तमें शब्द का प्रागभाव और प्रध्वसाभाव नहीं माना है । सो प्रागभावका निराकरण करनेपर व प्रध्वसाभावका निराकरण करनेपर कूटस्थपना आता है अर्थात् शब्द शाश्वत अपरिणामी रहता है और जो कूटस्थपना है वह क्रमसे और एक साथ कैसे ही किसी अर्थ क्रियाके साथ नहीं जुट सकता । जैसे शब्द यहां कूटस्थ अपरिणामी बना तो अब शब्दमें न तो क्रमसे शब्दाकार ज्ञान होना ऐसी अर्थ क्रिया बन सकती और न एक साथ शब्दाकार ज्ञान होना ऐसी अर्थ क्रिया बन सकती है जो वस्तु अपरिणामी नित्य है उसमें परिणामन ही सम्भव नहीं । क्रमसे परिणामन तो जो सम्भव नहीं कि फिर तो वह अपरिणामी न रहेगा । कूटस्थ नित्यमें क्रम कैसे बन सकता है ? एक साथ अर्थ-क्रिया यों न बनेगी कि अर्थक्रिया बननेके नामपत्र परिणामन तो मानना ही पड़ेगा और एक साथ अर्थक्रिया होती है तो अगले समयमें फिर कुछ काम ही न रहा । भूत अविषय सब कुछ एक साथ ही गया । फिर विश्व शून्य हो जायगा आदिक अनेक दोष आते हैं । जिससे यह सिद्ध होता है कि जो कूटस्थ होता उसमें अर्थक्रिया नहीं बनती तो अब शब्द शाश्वत अपरिणामी है तो इसमें इतनी भी अर्थक्रिया नहीं बन सकती कि शब्दाकार ज्ञान भी बन जाय और, अब शब्दाकार ज्ञान होनेकी भी अर्थ क्रिया नहीं बनती तब शब्द निःस्वभाव हो गया ।

समस्त पदार्थ सर्वात्मक हो जायेंगे अथवा जिनका जो मूल्य तत्त्व है वह न ठहर पायेगा । इष्ट अनिष्ट सब एक हो जायेंगे । इसी प्रकार अत्यन्ताभाव न माननेपर याने एक पदार्थका दूसरे पदार्थमें समवाय तादात्म्य माननेपर फिर वह किसी भी नामसे व्यपदिष्ट न हो सकेगा । इस कारिकामें तब इस शब्दके द्वारा सर्व प्रवादियोंका इष्ट तत्त्व ग्रहण किया गया है । याने वह तत्त्व सर्वात्मक एक हो जायगा । याने जिसका जो कुछ इष्ट मूल्य है वह इष्ट अनिष्ट स्वरूपसे भी हो गया क्योंकि अन्यापोह तो माना नहीं । जैसे क्षणिकवादी मानते हैं कि प्रत्येक पदार्थ क्षणिक है और उनके लिए अनिष्ट है नित्यता, तो जब अन्यापोह न रहा तो इसके मायने यह रहा कि क्षणिक और नित्य सब कुछ एक हो गया फिर इष्ट मूल्य क्या रहेगा ? ऐसी ही मन्त्री बात समझना चाहिए । तो यो अन्यापोहके न माननेपर इष्ट तत्त्व सर्वात्मक बन जाऊँगा है । फिर इष्ट ही नहीं रहता । इसी तरह अन्यापोह न माननेपर अर्थात् स्वभाववादी पदार्थक अन्याय समवायियोंमें समवाय माननेपर जैसे कि चैतन अपने चेतनमें समवाय है और उसका मान लिया जाय समवाय अचेतन प्रधान आदिकमें समवाय, क्योंकि अत्यन्ताभाव न माननेपर यही तो मानना होगा, तो यो अन्याय समवाय माननेपर सभीको इष्ट तत्त्व किसी भी प्रकारसे व्यपदिष्ट नहीं हो सकता । अपने इष्ट स्वरूपसे व्यादेश करनेपर याने अपने इष्ट स्वरूपसे नाम लेनेपर अनिष्ट स्वरूपमें भी व्यपदेश बन जायगा क्योंकि अत्यन्ताभाव तो माना नहीं जा रहा अथवा अनिष्ट स्वरूपसे व्यपदेश न करनेपर इष्टस्वरूपमें भी व्यपदेश न बनेगा क्योंकि स्वरूपसे जो इष्ट है अथवा अनिष्ट है उसके तीनों कालोंमें भी व्यावृत्ति नहीं मानी गई है । अतः अत्यन्ताभाव न माननेपर कोई व्यपदेश व्यवहाररूप ही नहीं बन सकता, यह बात स्पष्टतया सिद्ध हो जाती है ।

अन्यापोहका याने इतरेतराभावका लक्षण—यब अन्यापोहकी बात विस्तारमें सुनिये ! अन्यापोह कहते किसे हैं ? अन्याय स्वभावमें स्वभावकी व्यावृत्ति होनेके नाम अन्यापोह है, जैसे कि घट और पट । घटमें स्वभाव दूसरे प्रकारका है पटमें स्वभाव दूसरे प्रकारका है । तो घट स्वभावसे पट स्वभावकी व्यावृत्ति है यही अन्यापोह कहा जाता है । अन्यापोहके लक्षणमें यही कहना चाहिए कि स्वभावान्तरमें स्वभावकी व्यावृत्ति होना तो अन्यापोह है । तो स्वभावमें व्यावृत्ति होनेका नाम अन्यापोह नहीं है । स्वभावान्तर कहना होगा अन्यापोहके लक्षणसे और स्वभावान्तर शब्द कहनेसे यह बात अपने आप बन आयगी कि अपने स्वभावमें व्यावृत्ति होनेका नाम अन्यापोह नहीं । यदि कोई पदार्थ अपने स्वभावमें ही व्यावृत्ति हो जाता है तो उसमें तो स्वभाव ही अभाव हो गया । अन्यापोह न रहा, वह तो स्वापोह हो गया । खुद ही कुछ न रहा । इस कारण स्वभावान्तरसे स्वभावकी व्यावृत्ति होनेका नाम अन्यापोह है, यह बात समीचीन है ।

पूर्वकी कलना भी विचार करनेपर कोई तार्त्विक मिट नहीं होती ; इस बातकी बहुत विस्तारसे भाषेकी कारिकामें कहेंगे, अतः प्रागभाव प्रकरण चलेगा तथापर इस बातका निराकरण विस्तारसे किया जायगा ; इस प्रसंगमें तो इनका ही जान लेना पूर्ण है कि जब शब्दमें निश्चयता नहीं ठहरती, यह बात विस्तार पूर्वक बतायी है, तो इस प्रकरणसे यह जान लेना चाहिए कि प्रागभाव प्रवचसानावका सब अणु लोप करनेपर ये समस्त लोप घाते हैं । कार्य द्रव्य अनादि बनेगा, अनन्त बनेगा और दृष्ट रहेगा ही नहीं । मर्म द्रव्य ही जायगा, इन सब द्रव्योंका प्रसंग निवारित नहीं किया जा सकता । प्रागभाव, और प्रवचसानावके माननेपर ही यह द्रव्य टाला जा सकता है ।

प्रागभाव व प्रवचसानावका अपन्हुव माननेपर बाधा बताकर अन्वो-  
न्याभाव व अत्यन्ताभावका अपलाप करनेपर नीचेवाली बाधाके बचनका उपक्रम—यहाँ प्रसंग यह चल रहा है कि समग्रमहाव में यह निर्णय दिया कि सबका प्राग भ्रु मरहूत ही है निर्दोष होनेसे, और वे ही निर्दोष हैं, क्योंकि उनके बचन युक्ति और वास्तविक अधिक है । इस बातको अन्यव्यतिरेक पूर्वक कहा जाने व्यति-  
रेक पद्धतिसे यह भी कहा कि जो आपके शासन अमृतसे बाह्य हैं, सर्वथा एकान्तवादी हैं उनका कथन प्रत्यक्षादिक प्रमाणोंसे बाधित है अतः अन्य कोई प्राग नहीं । इसके विस्तारसे पूछा गया कि एकान्तवादीको शासन कैसा प्रमाण विरुद्ध है ? जो सामान्य रूपसे एकान्तवादीको विरुद्धता बताकर यहाँ भाविकान्त माननेपर किन तरहसे विशेष आता है यह बात कही जा रही है और यहाँ तक यह बताया कि भाविकान्त माननेपर जाने अभाव न माननेपर वस्तु सर्वात्मक अनादि अनन्त और निस्वरूप बन जाता है जाने अभाव बार होते हैं—प्रागभाव, प्रवचसानाव, अन्वो-  
न्याभाव और अत्यन्ताभाव, उनमें प्रागभाव न माननेपर कार्य अनादि बनेगा, प्रवचसानाव न माननेपर कार्य अनन्त हो जायगा, अन्वो-  
न्याभाव न माननेपर पदार्थ सर्वात्मक हो जायगा और अत्यन्ताभाव न माननेपर पदार्थ निःस्वभाव हो जायगा । इनमेंसे इस प्रकृत कारिकामें यह बताया गया कि प्रागभाव और प्रवचसानाव न माननेपर कार्य अनादि अनन्त किस प्रकारसे होगा और इसके साथ ही अनेक विदम्बनायें कैसे हो जाती हैं ? इसका वर्णन करके अब प्राचार्य इतरेतराभाव और अत्यन्ताभाव न मानने वाले एकान्तवादीको प्रति द्रव्य बतानेकी इच्छासे अब प्राचार्य समस्तमह ११ वीं कारिका कह रहे हैं ।

सर्वात्मकं तदेकं स्यादन्यापोहव्यतिक्रमे ।

अन्यत्र समवाये न व्यपदिश्येत सर्वथा ॥ ११ ॥

अन्यापोह न माननेपर वस्तुके सर्वात्मकताका प्रसंग और अत्यन्ताभाव न माननेपर व्यपदेशके भी सर्वथा अभावका प्रसंग—अन्यपोहका अपलाप करनेपर

चित्ता अभाव होनेपर नियमसे कार्यकी उत्पत्ति हो वह प्रागभाव कहल ता है । ऐसे नियमका ग्रहण करनेपर अब यह आशेष न बनेगा क्योंकि किन्ही किन्ही जीवोंको अधिकारमें भी रूपज्ञानकी उत्पत्ति हो जाती है । जैसे कोई पुरुष एक विशिष्ट अन्न नेत्रमें लगा ले तो उसे भी अधिकारमें रूपज्ञान हो जायगा । रात्रिको देख सकने वाले तित्थिच्छोको अधिकारमें भी रूपज्ञान हो जाना है । तब नियम तो न रहा अतः रूपज्ञान का प्रागभाव अधिकार नहीं हो सकता । जिस प्रकार अधिकारके अभावमें नियमसे ज्ञान नहीं हुआ करता अतः वह रूपज्ञानका प्रागभाव नहीं है, इस ही तरह अधिकारका ज्ञानका ध्वंस भी नहीं है । कोई यहाँ यह सन्देह करले कि जिसके सद्भावमें कार्यका नाश हो वह प्रध्वंस कहलाना है । तो अब अधिकारके सद्भावमें रूपज्ञानका नाश हो गया । अथवा हो जानेसे अब रूपज्ञान न बना तो रूपज्ञानका प्रध्वंस अधिकार कहलायेगा । सो भी बात नहीं क्योंकि यहाँ भी 'नियमतः' इस शब्द दृष्टि देना है । प्रध्वंसके लक्षणमें भी यह बताया है कि जिसके सद्भाव होनेपर कार्यका नियमसे विनाश हो उसे प्रध्वंस अथवा प्रध्वंसभाव कहते हैं । लेकिन इस आक्षेप वाले दृष्टान्त में यह नियम नहीं पाया जाता कि अधिकारका सद्भाव होनेपर रूप ज्ञानका नियमसे विनाश हो । रात्रिमें देख सकने वाले पशुओंको अधिकारका सद्भाव होनेपर भी रूपज्ञान बनता रहता है । अतः रूपज्ञानका प्रध्वंसभाव अधिकारको नहीं कहा जा सकता । तो जब प्रागभाव और ध्वंसभावके लक्षण जुड़े हैं और उनमें इतरेतराभावके प्रसङ्गकी बात नहीं आती, तब अन्यापोहका जा लक्षण कहा गया है कि स्वभावकी व्यावृत्ति होनेका नाम अन्यापोह है, यह लक्षण बिल्कुल युक्त है । और अन्यापोहके इस लक्षणमें कोई बाधा नहीं आती ।

अन्यापोहलक्षणकी अत्यन्ताभावमें व्याप्ति न होनेसे अतिव्याप्तिदोष-रहितता—अन्यापोहके लक्षणका अत्यन्ताभावमें भी अभाव है । अत्यन्ताभाव तो तीनो कालकी अपेक्षा रखने वाला है । तो तीनो कालकी अपेक्षा रखकर जो अभाव जोना जाता है ऐसे अत्यन्ताभावमें अन्यापोहके लक्षणका अभाव है । अतः अतिव्याप्ति नहीं बनती । अन्यापोहका लक्षण अत्यन्ताभावमें नहीं जाता क्योंकि घटपटका जो इतरेतराभाव है वह तीनो कालकी अपेक्षा रखने वाला नहीं है । अर्थात् शाश्वत तीनो काल घट पटका परस्पर अभाव हो सो बात नहीं है । कभी पट घटरूप भी परिणाम सकता है । कभी घट पटरूप भी परिणाम सकता है । उस प्रकारके परिणामन होनेका जब कारण साधन समस्त मिल जायगा तो उस तरहका परिणामन होनेका विरोध नहीं है । जैसे कपड़ा जीरां चीण हो गया, पट रस मिट्टीमें मिल गया । अब चीरे—चीरे वे पट भरमाणु मिट्टी बन जाते हैं और बहुत समय बादमें मिट्टीका घड़ा बनाया जा सकता है । तो देखो— जो पुद्गल परमाणु एक पट स्वरूपमें थे कालान्तरमें वे मिट्टीरूपमें आ गये और उनका घट परिणाम बन गया । तो इतरेतराभाव जिनमें पाया जाता है उनमें तीनो काल अभाव नहीं है । कोई एक दूसरे रूप, पर्यायरूप

प्रागभाव प्रवृत्ताभावमें अन्यापोहने याने इतरेतराभावपनेके प्रसंग को अभाव—यहाँ कोई शक करते हैं कि फिर तो प्रागभाव और प्रवृत्ताभावमें अन्यापोहका प्रसंग आ जायगा । देखो ! प्रागभाव और प्रवृत्ताभाव ये दोनों भिन्न हैं ना, इनमें एक दूसरा तो नहीं मिलता । प्रागभावमें प्रवृत्ताभाव नहीं, प्रवृत्ताभावमें प्रागभाव नहीं । तो इसमें अन्यापोहनेका प्रसंग आ जायगा । इसके समाधानमें कहते हैं कि यह प्रसंग नहीं आता, क्योंकि कार्यद्वयसे पूर्व और उत्तर कालके परिणामोंमें स्वभावान्तरण होनेपर भी कार्यद्वयकी पूर्वोत्तर परिणामों से व्यावृत्तकी विशिष्टता है जो विशिष्टता इतरेतराभावमें सम्भव नहीं है और इस व्यावृत्तकी निःस्पृष्टता होने से यह प्रसंग नहीं आता कि प्रागभाव और प्रवृत्ताभावमें अन्यापोह है । वे स्वयं ही व्यवस्थित हैं । कार्यद्वयका पूर्व और उत्तर परिणामोंमें वास्तविक विशेष है । वह किस तरह है इसका स्पष्टीकरण करते हैं—जिसके अभावमें नियमसे कार्यकी उत्पत्ति हो उसको प्रागभाव कहते हैं और जिसके सद्भावमें नियमसे कार्यकी विपत्ति हो अर्थात् विनाश हो उसको प्रवृत्त कहते हैं । परन्तु इतरेतराभावके अभावमें कार्यकी उत्पत्ति हो और इतरेतराभावके सद्भावमें कार्यका विनाश हो यह बात नहीं देखी जाती है । अब इसका एक उदाहरण लेकर समझिये इतरेतराभाव है जैसे पानीका स्वरूप नहीं, इतरेतराभाव है लेकिन कहीं जलका अभाव होनेपर भी अग्निकी उत्पत्ति देखी जाती । जैसे कि प्रागभावमें बात थी कि भूतपिण्डके अभावमें घटकी नियमसे उत्पत्ति देखी गई थी तो यहाँ इतरेतराभावमें ऐसा नहीं है कि जलका अभाव होनेपर अग्नि की उत्पत्ति हो ही जावे । जो जलका अभाव होनेपर भी अग्निकी अनुत्पत्ति होनेसे और कहीं कहीं जलके सद्भाव होनेपर भी अग्निकी विनाश न होनेसे यह बात मिट जाती है कि इतरेतराभावमें वह व्यावृत्ति विशेष नहीं है कि इतरेतराभावके अभावमें कार्यकी उत्पत्ति हो और इतरेतराभावके सद्भावमें कार्यका विनाश हो, इस कारण कार्यद्वयकी पूर्वोत्तर परिणामके साथ याने प्रागभाव और प्रवृत्ताभावके साथ एक विशिष्ट व्यावृत्ति है और इसी कारण यह आलोचना नहीं किया जा सकता कि प्रागभाव और प्रवृत्ताभावमें अन्यापोहनेका प्रसंग आ जायगा ।

अधकारमें रूपज्ञानकी प्रागभावरूपता या प्रवृत्ताभावरूपता बननेके आक्षेपका अनवसर—यहाँ आक्षेप करते हैं कि कहीं अधकारका अभाव होनेपर रूपज्ञान भी तो उत्पन्न होगा है । जैसे हम भाव सब मनुष्योंका देखा जा रहा है कि अधकार मिटा और पदार्थोंके रूपका ज्ञान हो गया । तो अधकारका अभाव होनेपर रूपज्ञानकी उत्पत्ति हो गई अतएव रूपज्ञानका प्रागभाव अधकारको मान लेना चाहिए क्योंकि यहाँ यह बात कहो जा रही है कि जिसके अभाव होनेपर कार्यकी उत्पत्ति हो वह प्रागभाव कहलाता है । तो अधकारके नाश होनेपर रूपज्ञान बन गया । फिर यह ज्ञान प्रागभाव अधकार क्यों न कहलायेगा ? इस आक्षेपके उत्तरमें कहते हैं कि यह सन्देह बिना जाने हुआ है । प्रागभावके लक्षणमें नियमसे शब्द भी पड़ा हुआ है याने



ज्ञानतत्त्व और ग्राह्याकारमे कथंचिद् व्यावृत्तिकी सिद्धि व सर्वथा व्यावृत्तिकी असिद्धि—यदि कहे कि ग्राह्याकार नीलादिक उदायं अत्यन्त जुदे है और सम्बन्ध ज्ञानमात्र जुदा है याने ज्ञानमे ग्राह्याकार नहीं है। वे प्रथक प्रथक चीजें हैं। यदि ऐसा माना जायगा तब फिर सम्बन्ध नहीं बन सकेगा कि हम ज्ञानने तो यह जाना, इस ज्ञानका यह ज्ञेय है, इस प्रकारका सम्बन्ध न बन सकेगा। क्योंकि यदि सम्बन्धित ग्रह्याकारका कथंचित् आवृत्त न म नकर सर्वथा व्यवृत्त मान लिया गया ना कि ये एक दूसरेमें बिल्कुल दृष्टे हुए दो भाव हैं—ज्ञानभाव बिल्कुल जुदा है और नील पीतादिक ग्राह्याकार बिल्कुल जुदा चीज है। ऐसा सबथा भेद माननेपर अब सम्बन्धित याने ज्ञानमात्र स्वरूपमे और ग्राह्याकारमें कोई सम्बन्ध तो न रहा। सर्वथा व्यावृत्तमे उपकार्य उपकारक भाव नहीं रहता क्योंकि वे सर्वथा ही जुदे हैं। तो जब उपकार्य उपकारक भाव न रहा तो कोई सम्बन्ध बन ही नहीं सकता। उपकार्य उपकारक भावका सम्बन्ध पाये बिना समवाय आदिक सम्बन्ध बन ही नहीं सकते। इस विज्ञानमात्र तत्त्वके मानने वालोंको भी यह मानना होगा कि उस विज्ञानमे नील पीत आदिक ग्राह्याकार है। और, वह नील पीतादिक ग्रह्यकारका स्वरूप और है। सम्बन्धितका स्वरूप और है, लेकिन है वह एक आधारमे अतएव ज्ञानमात्रसे नीलादिक ग्राह्याकार कथंचित् व्यवृत्त है। लोयनी तो इतरेतराभावका रूप पाया और द्वैतकी सिद्धि भी हो जाती है। यदि यह कहा जाय कि ज्ञानमात्र स्वरूपमें और नीलादिक ग्राह्याकारमे परस्पर प्रतीव अभेद है, व्यावृत्ति नहीं है तब तो किसी एक की स्वभाव हासि हो गयी। जब ज्ञान मात्र और ग्राह्याकार ये सबथा एक मान लिए गए तो यही कीन रहा? यदि ज्ञानमात्र रहा तो ज्ञेयाकार रहा तो ज्ञेयाकार स्वभाव नष्ट हो गया और यदि ग्राह्याकार रहा तो ज्ञानमात्र स्वभाव नष्ट हो गया। सा उस ज्ञानमात्रमे ग्राह्याकार एक हो जाय या कहिये ग्राह्याकारमे यदि ज्ञानका अवृत्त-प्रवेश हो जाय, एक मिल जाय तब तो ग्राह्याकार ही रहा। अब सम्बन्धकारक न रहा। ज्ञानस्वरूप कुछ न रहा, और, जब ज्ञानाकार न रहा तो ग्राह्याकारका भी अभाव हो गया। क्योंकि अब ज्ञान ही न रहा तो ग्राह्याकारका योग हा कैय बनेगा? ग्राह्याकार कहते हैं उसे जो निरुद्धमें आ सके। अब किसके निरुद्धमें आये। सम्बन्धित तब तो रहा ही नहीं। तो अब ग्राह्याकारमे यदि ज्ञानका प्रवेश मान लेते तो कुछ नहीं रहना, प्रत्यक्ष ज्ञानमात्र नरूपमे ग्राह्याकारका प्रवेश मान लेते हैं कि ग्राह्याकार नमा क्या तब ज्ञान ही रहा, ग्राह्याकार कुछ न रहा। और जब ग्राह्याकार कुछ न रहा तो ग्राह्याकारन दूय दूय न तत्त्व कुछ ही ही नहीं सकता, क्योंकि विषयकारके रहित सम्बन्धनमात्र कुछ ही तत्त्व नहीं है। अतः ज्ञानमात्र और ग्राह्याकार ये दो बातें माननी होगी और इनके बीच परस्पर व्यावृत्ति भी। सो दार्शनिकवादी भी सन्तानोदका अवलोकन करते हुए कहते हैं।

विज्ञानको ग्राह्याकारमें मानने वाले अन्यापोहापतापियोंके यही

परिष्कृत सकृत् है। पुद्गलके ऐसे परिणामनोमे अनियम देवा गया है। जैसे चन्द्र-  
कान्तमणि वाली पृथ्वीसे जलकी उत्पत्ति देखी गई है जलोसे मुक्ताफल आदिकरूप  
पृथ्वीकी उत्पत्ति देखी गई है। मूलकान्त नामक पृथ्वीसे अग्निकी उत्पत्ति देखी गई  
है। अब इस प्रकार परस्पर परिणाम हो जाया करता है तो पुद्गलके परिणामों  
मे अत्यन्ताभाव नहीं कहा जा सकता। तो जैसे अन्यापोहके लक्षणकी प्रव्याप्ति नहीं  
बनती इसी प्रकार अन्यापोहके लक्षणमे प्रव्याप्ति दोष भी नहीं आता। हाँ जैसे  
अत्यन्ताभाव चेतन और अचेतन पदार्थमे है। जीव और पुद्गलमे जीव और जीवा-  
तिरिक्त अन्य समस्त द्रव्यमे तीनों काल कभी परस्पर सादात्म्य परिणाम नहीं हा  
सकता कि कोई जीव अजाय बन जाय, कोई अजीव जीव बन जाय। तो द्रव्य और  
द्रव्योमे अत्यन्ताभाव माना गया है तीनों कालमें भी कोई द्रव्य किसी अन्य द्रव्यरूप  
नहीं परिणम सकता। यह असाधारणस्वरूप है। यह तत्त्व अन्य तत्त्वरूपसे विरोध  
रखता है। अतएव अन्यापोहका लक्षण जो बनाया गया है कि स्वभावान्तरसे स्वभाव  
की वृत्ति होनेका नाम अन्यापोह है, वह नूतनता युक्तित त है।

विज्ञानमात्रतत्त्ववादियोंके यहाँ भी अन्यापोहके मन्तव्यकी अनि-  
वार्यता— अब यहाँ क्षणिकवादो भ्रमन करते हैं कि देखिये। इतरेतराभावका प्रपञ्च  
करनेपर इतरेतराभावको न माननेपर चार्वाकिके यहाँ पृथ्वी तत्त्व समस्त जल अग्नि  
आदिक रूप बन जायगा सो बन जाय, सही बात है। और, साध्यके यहाँ कोई एक  
पदार्थ महत् अहंकार आदिक अनेक परिणामरूप हो जायगा, सब कुछ अन्वयस्था हो  
जायगी सो वह भी हो लेकिन जो केवल विज्ञानमात्र ही तत्त्व मानते हैं ऐसे क्षणिक-  
वादियोंके यहाँ क्या किस रूप बनेगा ? अब केवल एक ज्ञान ही तत्त्व है, दूसरा कुछ  
ही नहीं तो उन विज्ञानाद्वैतके सिद्धान्तमें प्रब क्या किस अन्वय रूप होगा ? अत  
अन्यापोहके न माननेपर भी विज्ञानाद्वैतवादियोंका कुछ भी बिगाड नहीं होता। उक्त  
क्षकके समाधानमें कहते हैं कि इस प्रकार कहने वाले विज्ञानाद्वैतवादो भी विवेकशील  
नहीं जन्ते। देखिये— जो केवल विज्ञानाद्वैत मान रहे हैं, विज्ञानमात्र तत्त्व कहते हैं,  
उनको भी अन्यापोह मानना पड़ेगा। अनेकान्तकी सिद्धि स्वीकार करनी होगी, क्योंकि  
उनका जो ज्ञानमात्र तत्त्व है उस ज्ञानमात्र तत्त्व स्वरूप की नीलादिक ग्राह्याकारोमे  
कथञ्चित् व्यावृत्ति तो माननी ही होगी। यानि ज्ञानमें नीलादीत आदिक आकार आये है  
तो तो ज्ञानको मुद्रा बननी। ज्ञान भावने जानना। और जानना क्या चीज बनेगी ?  
जब उसमें कुछ समझ हो न गया हो तो ज्ञानमें नीलादिक आकार आते हैं, वे  
कहलाते हैं ग्राह्याकार। जो ग्राह्यमे आया हुआ है स्वरूप सो ग्राह्य कार कहलाता  
है। तो ग्राह्याकारोंसे वह ज्ञान तत्त्व बिलक्षण है या नहीं ? उन ग्राह्याकारोंसे  
व्यवृत्ति है ऐसा मानना होगा और ऐसा माननेपर इतरेतराभाव प्रा ही गया। और  
अनेकान्त की भी सिद्धि होगई। हैत तो आगया वहाँ, ज्ञान तत्त्व और ग्राह्याकार  
ये दो बातें तो आ गई।

भाव मानना ही पड़ा । क्योंकि प्रतिभास भेदके अभावमें भी यदि नीलादिकमें भेदकी व्यवस्था देने में सब तो कोई भी चीज अभिन्न और एक नहीं ठहर सकती । कोई पदार्थ भिन्न-भिन्न है इसकी व्यवस्था प्रतिभास भेदमें हो सम्भव है । और यदि प्रतिभास भेद न होनेपर भी यदि नील पीत आदिक पदार्थोंको भिन्न-भन्न स्वीकार कर लेते हो तब फिर कोई चीज एक और अभिन्न ठहर ही नहीं सकती । निरक्ष स्वलक्षणको एक माना है । निरक्षका अर्थ है — जिसके अन्त कुछ अक्ष नहीं हो सकते । और, स्वलक्षणका अर्थ है कि उस पदार्थका एक स्वरूप, उस ज्ञानका ही एकमात्र स्वरूप । तो ऐस निरक्ष स्वलक्षण ज्ञानमें भी अनेकपना आ जायेगा, क्योंकि प्रतिभासभेदके न होनेपर भी भेद माननेकी दृष्टि की जा रही है । इस कारण गीतादिक विषयोमें स्वरूपभेदको जो चाहते हो, जो यह स्वीकार करते हो कि पीता दस पदार्थ ये भिन्न-भिन्न हैं तो उनको, उनका प्रतिभासभेद भी मानना पड़ेगा । एक चित्रज्ञान हो रहा है लेकिन उसमें जो अनेक प्रतिभास हैं वे मानने हो होंगे जैसे कि अनेक ज्ञानोंमें प्रतिभासभेद हैं ना, तो उस भिन्नताके कारण उन्हें माना जा रहा है और जब चित्रज्ञानमें प्रतिभास भेद और पीतादिक विषयोकी विभिन्नता स्वीकार कर ली तब अन्वयापोहका जो लक्षण किया जा रहा है कि स्वभावान्तरसे स्वभावकी व्यावृत्ति ज्ञानों से इतरेतरभाव है, यह पूर्णतया युक्तिसंगत बनता है । ज्ञानमें आये हुए पदार्थोंका जब परस्परमें भेद सिद्ध हो गया तो चित्रज्ञानका अपने प्रतिभाससे नीलाकार पीताकार आदिक ज्ञानाकारोंसे विभिन्नता सिद्ध हो गई और विषयकी विचित्रतादिकमें अपने आकारोंमें नीलादिकसे विभिन्नता सिद्ध हो गई । तो यो अन्वयापोह मानना ही होगा । तब वस्तुका स्वरूप कायम रह सकता है ।

चित्रज्ञानकी नीलाद्याकारोंसे व्यावृत्तिकी साधना—यहाँ आकाशकार प्रश्न करते हैं कि किस प्रमाणसे चित्रज्ञानकी ज्ञानप्रतिभासित हुए नीलाकार आदिक अनेक आकारोंसे भिन्नता सिद्ध होगी ? सो इस प्रश्नके उत्तरमें सुनिये । चित्रज्ञान अपने प्रतिभासित ज्ञानाकारोंसे भिन्न है क्योंकि चित्रज्ञान है अनेक स्वभावका और ये आकाशकार नीलादिक आकार जितने हैं वे सब प्रत्येक हैं एक एक स्वभावरूप घटस्वरूप आदिककी तरह । जैसे—घटमें रूप, रस, गंध आदि सब हैं प्रत्येक रूप रसादिककी को छोड़कर घट कुछ न मिलेगा । सो घट गुणी है और उसमें रूप, रसादिक अनेक गुण हैं । अब लक्षणोंपर विचार किया जाय तो रूप दस गुणों-घटका स्वरूप भिन्न है अतएव घट और रूपादिक इनकी परस्परमें कश्चित् व्यावृत्ति है, तभी तो रूप घट न कहलायेगा । घट है, वह सर्वात्मक है, रूपादिक हैं वे एक एक धर्मस्वरूप हैं । तो जैस घट और रूप एकानेक स्वभाववाले होनेमें घटकी रूपादिकसे व्यावृत्ति है इसी तरह चित्रज्ञान अनेक स्वभावरूप है और उसमें प्रतिभासित हुए नील आदिक प्रत्येक एक एक है । उन प्रत्येक अनेकोंसे इस अनेक स्वभावात्मक ज्ञानकी व्यावृत्ति हो जाती है । देखिये ! नीलादिक प्रतिभास ही अथवा नीलादिक आकार ही अनेक स्वभाव नहीं हो-

भी अगत्या स्वभाव व्यावृत्तिको आपनितता यही क्षणिकवादी प्रश्न करते हैं कि बुद्धिको छोड़कर अन्य कोई चीज ग्राह्य होती ही नहीं है। वही स्वयं एकमात्र है, वही ग्राह्य ग्राहकका भेद नहीं है। उसमें अन्य कोई चीज बुद्धि द्वारा ग्राह्य नहीं होती। अतः जब उस ज्ञानाद्वैतमें ग्राह्य ग्राहकत्वना नहीं है तब वही एकमात्र बुद्धि ही तत्त्व है, अन्य कुछ है ही नहीं, तब ज्ञानाद्वैतके सम्बन्धमें इतरेतराभावकी सिद्धि करना युक्त नहीं हो सकता है। इसके समाधानमें कहते हैं कि मान लो मृक सम्बन्धिमात्र ही है और इस सम्बन्धिके स्वलक्षणमें ही प्रत्यक्ष वृत्ति है याने ज्ञानका जो स्वयं स्वलक्षण है इस हीमें वह रह रहा है, इतनेपर भी वह तो मानना पड़ेगा कि सम्बेदनमें सम्बेद्याकारसे विभक्त करने वाले स्वभावान्तरकी उपलब्धि नहीं है। लो इस तरह स्वभावान्तरमें स्वभावव्यावृत्ति तो सिद्ध होती ही है। याने सम्बेदनको केवल सम्बेदनमात्र माननेपर इनका तो मानना पड़े। कि सम्बेदनसे भिन्न अन्य स्वभाव हममें नहीं है। तो स्वभावव्यावृत्तिके सिद्धान्तसे कहाँ मृक ? तब क्षणिकवादी भी स्वभावान्तरसे स्वभावव्यावृत्तिरूप ग्रन्थापोहका उल्लेखन नहीं कर सकते और फिर देखिये चित्र ज्ञानवादिपक्षोंके यहाँ प्रयात् जो ज्ञानको एक चित्राद्वैत मात्र मानते हैं उनके यहाँ चित्रज्ञानमें जहाँ कि अनेक विषयोंका युगपत् प्रतिभास होता है उनमें जो नील पीत आदिक अनेक आकार भ्रमक रहे हैं, ग्राह्य हो रहे हैं तब उनकी परस्पर व्यावृत्ति भी माननी हो पड़ेगी। सभी विज्ञानाद्वैतवादियोंके सम्बन्धमें कहा जा। अब यहाँ चित्रज्ञानवादियोंके सम्बन्धमें कहा जा रहा है। दार्शनिकोंका सिद्धान्त चित्रज्ञानमात्र है उनके उस ज्ञानकी चित्रता तो सभी कहलायेगी जब ज्ञानमें नील पीत आदिक अनेक आकार प्रतिभास माने जायें। सो जब उसमें अनेक आकार माने गए लो यह तो मानना होगा कि उन अनेक आकारोंमें एक आकार अन्य आकारसे व्यावृत्त है, नहीं वे अनेक आकार ही न कहलायेंगे। फिर चित्रज्ञान भी न कहलायेगा। जैसे कोई एक ही आकार प्रतिभासित हो ज्ञानमें तो उसका नाम चित्रज्ञान तो नहीं हो सकता। यदि चित्रज्ञानमें प्रतिभासित होने वाले अनेक आकारोंको परस्पर व्यावृत्त न माना जाय तो चित्रज्ञानका स्वरूप न बनेगा। और परस्पर व्यावृत्त मान लिया तो यही तो इतरेतराभावका रूप है। सो देखा—चित्रज्ञानवादियोंको भी इतरेतराभाव मानना ही पड़ा।

ग्रन्थापोहके अपन्धवमें बाह्य नीलाद्याकारोंका भी अभाव होनेसे चित्रज्ञानकी असिद्धि— देखिये। ग्रन्थापोहके अभावमें यह भी दूषण है कि चित्रज्ञानमें जिनका आलम्बन है ऐसे नीलादिक पदार्थ भी अनेकस्वभाव बन जायेंगे और फिर जैसे कोई एक नील है तो वह नीले स्वभावरूप ही है। अन्यरूप तो नहीं। यों उस चित्रज्ञानमें यदि उन आकारोंको व्यावृत्ति नहीं मानते तो चित्रज्ञान नहीं बनता, और बाह्य में भी तो पदार्थ हैं कुछ, जो कि ज्ञानमें आये उन पदार्थोंमें भी यदि परस्पर अभाव नहीं मानते तो न ज्ञान बनेगा, न विषय रहेगा तब चित्रज्ञानवादियोंको भी इतरेतरा-

साधारण सामग्री अन्य ही है और आसन्न देशमें रहने वाले पुरुषकी देश सामग्रीका सम्बन्ध अन्य ही है तो यी आसन्न व दूरमें रहने वाले पुरुषको वस्तुमें जो नाना प्रकारके पदार्थ हो रहे हैं, कह बैठेंगे कि इस वजहसे उस एक पदार्थमें भी स्वभावमें ही आयेगे, किन्तु पदार्थ विशद हैं और अविशद हैं आदि । क्योंकि उस प्रतिभामें कोई विशेषता नहीं है । कारण सामग्रीके भेदकी तरह दूरादिक देशकी सामग्रीका भेद भी विषय स्वभावके भेदके बिना नहीं हो सकता ।

इतरेतराभावके भन्तव्य भी उपयोगिता — तात्पर्य सबका यह है कि वस्तुमें ज्ञानमें, समीप एकानेक स्वभावता पाई जा रही है । खाली साधन और सामग्रीके भेद से उपचारतः उनमें भेद बताना और वस्तुमें भेद बताना और वस्तुमें एक घर्मकी हठ बनाना यह युक्त नहीं हो सकता । अनेकान्तके बिना, सप्रत्यक्ष घर्मके बिना किसी पदार्थका अस्तित्व नहीं रह सकता । ज्ञान है वह एक है तो अनेकान्तात्मकताकी लेकर ही एक है । कोई द्रव्य है, घट पट आदिक है तो वह अनेकान्तात्मकताकी लेकर ही एक है । केवल याने एकानेकात्मकतासे रहित कुछ नहीं हो सकता । जैसे बताइये कि रूप रस, गंध, स्पर्शके बिना पट क्या चीज है और घट एक द्रव्यके बिना रूप, रस, गंध स्पर्शादिक क्या चीज है ? एक माने बिना अनेकताका बोध न होगा । अनेक माने बिना एकात्मकताका बोध न होगा । जब वस्तु एकानेक स्वभावरूप है तब उसमें इतरेतराभावकी निराकरण नहीं किया जा सकता ।

प्रतिभासभेदसे स्वभाव भेदकी सिद्धिका प्रतिपादन—प्रतिभासभेद होने पर भी यदि विषय भेद स्वभावभेद आदिक न माने जायें तब, याने जुदे-जुदे पदार्थ प्रतिभासित होनेपर भी यदि भिन्न-भिन्नता नहीं मानी जाती तो प्रत्यक्ष विदित होने वाले भिन्न-भिन्न पदार्थोंमें भी एकता आ जायगी । इस कारण यह मानना पड़ेगा कि चाहे अन्तस्त्व हो चाहे बहिरस्त्व हो, प्रतिभास भेद होनेपर वहाँ स्वभावभेद है । कारणके बिना यदि भेद मान लिया जाय तब फिर किसी भी जगह एकत्वकी व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती । अन्यथा प्रतिभास भेद होनेपर भी चित्रपट आदिकमें या चित्रज्ञानमें एकरूपता माननेपर यह तो दण्ड प्राप्ता ही है कि रूपादिकमें भी अनेक हो जायगा, एक पटमें रस, रस गंध आदिक प्रतिभासोंका भेद है, जो भेद ज्ञानेपर भी ये सब एक हो जायेंगे, यह तो दोष माना ही था । लेकिन अब एक नवीन दण्ड यह भी प्राप्ता है कि आत्मादिक किसी पदार्थमें क्रमसे होने वाले विषय सम्बन्धी पदार्थोंका सम्बन्ध भी स्वभावकी भेद न मानेगा । अर्थात् आत्मामें अनेक प्राणोंके पदार्थोंके जाननेका स्वभाव है, गुण दुःख आदिक उत्पन्न करनेका स्वभाव है । जो किसी भी प्रकारसे इस स्वभावका भेद न बन सकेगा । चाहे कितने ही सम्बन्ध और कारणकी बात बनायी जाय । और फिर इस तरह जो क्रमसे उत्पन्न होने वाले भी कार्य हैं जैसे गुण आदिक के कार्य भी आत्मामें स्वभावमें भेद न सिद्धि कर सकते ।

जाते हैं और न यह कह सकते हैं कि नीलादिशान चित्रपटादिकी प्रतिभास एकस्वभावात्मक है। चित्रज्ञान अनेकस्वभावात्मक है और उसमें जितने प्रत्यक्ष कारण हैं वे तद्गुणधर्म हैं। इस प्रकार सम्बेदन अनेकस्वभावात्मक है और वह ह्य द्रव्य भी नाना है, वे भी एक न बन जायेंगे ? सो यह एकानेकस्वभावपना हेतु प्रसिद्ध नहीं है, एकानेकस्वभावपना ज्ञान और ज्ञानगत ग्राह्याकार इसमें पाया जाता है। एकानेकस्वभावपना बाह्य पदार्थोंमें भी एक धर्मी पिण्ड और सदात् अनेक गुण उनमें पाये जाते हैं। यदि ऐसा न हो तो कोई द्रव्य ही मात्र रहेगा, कोई रूपादिक न रहेगा। यदि सबथा घटसे रूप, रसादिक अभिन्न हो जायें तो रूप है सो ही घट है, रस है सो ही घट है। किसी एक धर्ममें वह घट बन जाय तो कुछ एक कह लीजिए प्रथवा कइलो कि वहाँ द्रव्य नहीं है रूपादिक ही मात्र कुछ है। नो ऐसे अनेकस्वभाव घटादिक द्रव्य है और रूपादिक अनेकस्वभाव नहीं है याने रूप केवल रूपात्मक है, रस केवल रसात्मक है, लेकिन घट अनेकात्मक है। तो जैसे एकानेकस्वभावरूप होनेपर घटमें रूपादिककी कथञ्चित् व्यावृत्ति मानी गई है ऐसे ही चित्रज्ञानकी भी बात है।

चित्रज्ञानसे ग्राह्याकारोकी कथञ्चित् व्यावृत्ति न मननेपर अनिष्टापत्ति—यदि चित्रज्ञानसे नीलादिक आकारोकी व्यावृत्ति न हो, चित्रज्ञान अनेक स्वभावात्मक एक पिण्ड है और नीलादिक एक एक स्वभावरूप अनेक हैं अथवा उन नीलादिकमें प्रतिनियत नील एकरूप है व चित्रज्ञान नानाकारमय है। ऐसी बात यदि न मानो जायगी तो वहाँ कहना होगा कि या तो चित्रज्ञान ही रह गया। नीलादिक प्रतिभास कुछ न रहे। वहाँ यह कहा जा सकता है कि स्वभावकी एकता होनेपर भी द्रव्यमें और चित्रज्ञानमें जो प्रतिभासकी विलक्षणता है यह कारण और सामग्रीके भेदसे हो रही है, वस्तुतः नहीं। जैसे कि कोई पुरुष दूर खड़ा है, कोई पुरुष किसी एक पदार्थके निकट खड़ा है तो उन दो पुरुषोंकी किसी एक पदार्थके विषयमें जो भिन्न रूपसे प्रतिभास हो रहा है, जो वस्तुके निकट है उसको उसका स्पष्ट प्रतिभास है, जो उस पदार्थसे दूर है उसको उसका अस्पष्ट प्रतिभास है। जो उस पदार्थसे दूर है उसको तद्विषयक अस्पष्ट प्रतिभास है। तो यह प्रतिभास भेद कह दिया कि कारण सामग्रीके भेदसे है। ऐसे ही किसी भी पदार्थमें स्वभावकी एकता होनेपर भी कह देंगे कि इसमें प्रतिभासभेद जो हो रहा है, जैसे कि चित्रपट आदिक द्रव्य जैसे पटमें नाना चित्रता है, नानारूपता है, ऐसे ही चित्रपट आदिक द्रव्य एक स्वभाव होकर भी बहुत आदिक कारण साधन सामग्रीके भेदसे वे रूपादिक विलक्षणता आकारोकी कारण कर रहे। चित्रपट एक ही है पर इन्द्रिय और दूर पास आदिकके भेदसे भेद है। यो कह सकेंगे, यो ही कह देंगे कि अन्तःकरणकी धारणा है साधन है, उसके भेदसे नाना नील, पीतादिक प्रतिभासरूप है। और, ऐसा न माननेपर प्रत्येक पुरुषके प्रति विषय स्वभावका भेद बन बैठेगा क्योंकि सामग्रीके सम्बन्धका भेद बना रहा है, ना, जैसे किसी एक अर्थके प्रतिभासके सम्बन्धमें दूरमें रहने वाले पुरुषकी ज्ञान

44

[illegible]



व्यक्ति क्रमसे होने वाले सुख आदिक कार्योंका भेद जो कार्यभेद कारणभेदको सिद्ध कर सकता था ऐसे सुखादिक कार्य भेदोंका किसी एक पदार्थमें सुखादिक पदार्थमें समान कारण सामग्रिक सम्बन्धसे उत्पन्न होने वाला जो प्रतिभासभेद है उसके साथ व्यवहार हो जाता है, याने प्रतिभास भेद प या आ रहा है। लेकिन विषय एक है। तो ऐसे ही सुखादिक कार्यभेद पाये जायें और अ धारभूत स्वभाव एक हो ऐसा नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि कार्यभेदने कारणभेद हीना है और प्रतिभास भेदसे स्वभावभेद होता है यह बात सिद्ध की जा चुकी। इस कारण यह मानना चाहिए कि जितने भी सहकारी कारण हैं उतने ही उसमें स्वभावभेद हैं और वे प्रत्येक परस्परमें स्वरूप अपने अपने रखनेके कारण अवावृत्त हैं। हा इस प्रकारकी अवावृत्ति एक साथ प्रयत्ना क्रमसे होने वाले परिणामोंके भेदसे विदित हो जाती है। जैसे कि एक दीपक में बहुतसे स्वभाव भेद हैं। जैसे वह तैलको सुखा दे, वातीको जला दे, काजलको छाड़ दे, अक्षरकारका नाश कर, पदार्थोंका प्रकाश करे, ऐसे अनेक स्वभावभेद वहाँ पर स्फुर अवावृत्त हैं। यह तो माननेमें आया कि जो तैल आधरणका सामग्री है वह वहाँ का दाढ़की सामग्रीसे भिन्न है अन्यथा इतनी क्रिया सम्भव न होसकेगी। तो देखिये— यहाँ यद्यपि एक साथ इतनी क्रियायें हो रही हैं। क्रम- स्वभावभेद होता है इने भी देखिये— जैसे कि घट बनाया गया तो जब घट कच्चा अवस्थामें था तबका रूप और जब पक रहा है तबका रूप, और जब पक चुका तबका रूप, ये सब स्वभावभेद वहाँ सिद्ध होते हैं ना, ता ये स्वभाव-सब यहसिद्ध करते हैं कि यह अन्वयापोह है।

सिद्ध पदार्थमें परतन्त्रता व सम्बन्धके अभावका शकाकार द्वारा कथ प्रब वहाँ शकाकार कहता है कि पदार्थोंमें सम्बन्ध तो सबथा असम्भव है फिर उन परतन्त्रता था ही नहीं सकती क्योंकि परतन्त्रताका ही नाम सम्बन्ध है अथवा सब का नाम ही परतन्त्रता है। जो पदार्थ स्वयं अपनी सत्तासे सिद्ध है उस पदार्थमें पर तन्त्रताकी बात ही क्या? इस कारण समस्त पदार्थोंमें तत्त्वतः सम्बन्ध नहीं है, फिर किसी भी पदार्थमें सम्बन्धियोंके भेद स्वभावभेद करनेके कारण नहीं बन भव कितने भी सहकारी कारण जुड़े-जुड़े मिल जायें लेकिन जिस एक पदार्थमें उन व कोरी कारणोंकी निमित्त पाकर काय बनेना वह द्रव्य तो स्वतः सिद्ध है ना, तो स्वयं सिद्ध पदार्थ है उसमें स्वभावभेद करनेमें समर्थ सहकारी कारणोंका साग नहीं हा सकता। सहकारी कारण त भिन्न चीज हैं वे आगए अनेक तरहके लंससे इस कारणभूत द्रव्यमें स्वभावभेद कैसे बन जायगा? तो जो पदार्थ स्वयं ही उन सिद्ध पदार्थोंमें एक दूसरेसे सम्बन्ध क्या? और सहकारी कारणोंके जुट बा, जो यद्यपि कार्यभेद नाना प्रतीत होते हैं फिर भी उस मूल पदार्थमें स्वभावभेद किया जा सकता है।

सवेदन व सवेद्याकारकी प्रत्यासत्तिसे भी सम्बन्धकी सिद्धि—देखिये । सर्वत्र कहीं द्रव्य प्रत्यासत्ति कही क्षेत्र प्रत्यासत्ति कही काल प्रत्यासत्ति और कही भाव प्रत्यासत्तिरूप सम्बन्ध बराबर देखा जा रहा है । प्रत्येक पदार्थका किसीन किसीके साथ-साथ तु अथवा परस्परया सम्बन्ध कोई न कोई होता ही है । उम. सम्बन्धमें और बहुत क्या कहें—एक हम सवेदन विज्ञान मात्रको भी देखिये ! मो इस विज्ञानका किसी वेद्यादि आकारसे प्रत्यासत्ति है ही । यदि किसी सम्वेदनसे वेद्याकारकी प्रत्यासत्ति न हो जैन कि विज्ञानाद्वैतवादी कभी-कभी कहते हैं कि इसमें ग्राह्याकार भी नहीं है तो यदि विज्ञानका वेद्यादिक आकारके साथ-प्रत्यासत्ति सम्बन्ध न माना जाय तो वेद्याका और वेदनका ही भ्रमत्व हो जायगा । वेद्याकारके ज्ञानन बिना वेदन क्या वस्तु रही ? और वेदन बिना वेद्याकार क्या रहा ? जब वेदन और वेद्यमें किसी प्रकारकी प्रत्यासत्ति नहीं मानते तो दोनों निःस्वभाव हो गए । इस तरह जब वेद्य और वेदनकी प्रत्यसत्ति मान ली जाती है तो चारो ही प्रकारका सम्बन्ध सिद्ध हो गया । द्रव्य प्रत्यासत्ति, क्षेत्र प्रत्यासत्ति, कालप्रत्यासत्ति और भाव प्रत्यासत्ति, चारो ही सिद्ध हो जाते हैं । वेदन और वेद्याकारमें जब ये चारो प्रत्यासत्ति सिद्ध हो गए तब परस्पर परतन्त्रता सिद्ध हो जाती है । यहाँ परतन्त्रताका अर्थ है वस्तुके आश्रय रहना । जैसे कि आत्मामें ज्ञान गुण है निश्चयतः ज्ञान ही आत्मा है । उसमें परतन्त्रताकी बात नहीं है, किन्तु दार्शनिक पद्धतिस लब्ध वस्तुस्वरूपकी चर्चा होती है ता पूरे व्यवहारनयस यह कहना ही पड़ेगा कि आत्मामें ज्ञान है । तो इस समय इस दृष्टिमें ज्ञान आत्मतन्त्र हो गया । ये कोई भिन्न-भिन्न देशवान पदार्थ नहीं है, जिनकी परतन्त्रता जैसी कहना को जाय लेकिन परतन्त्रताका अर्थ यह है कि निराश्रय नहीं है । तो ज्ञानाकार वेदन जब सिद्ध है तो उस सिद्ध सम्वेदनाकारकी ग्राह्य कारादिको ज्ञानके परतन्त्र मानना होगा । यदि सवेद्यको सवेदनाश्रित नहीं मानते तो जो ग्राह्याकार है वे ज्ञानके आश्रय नहीं है, ऐसा माननेपर फिर ज्ञानके अभावमें भी ग्राह्य कारोंका सद्भाव होना पड़ेगा । जब ज्ञान और ज्ञेय इन दोनोंकी प्रतिपत्ति नहीं मानते और दोनोंको निराश्रय मानते हैं तब तो ज्ञेयाकार, ग्राह्याकार बिना ज्ञानके ही बन जायें यह प्रसंग आ जाता है । अथवा ज्ञानका यदि ज्ञेयाकारके साथ सम्बन्ध नहीं मानते ज्ञेयाकारके परतन्त्र नहीं मानते ज्ञान को तो ज्ञान निराकार कहलायेगा । ऐसा ज्ञान जिसमें कोई ज्ञेयाकार नहीं, कोई ग्राह्याकार नहीं, विषय ही नहीं कुछ उस ज्ञानका स्वरूप ही क्या ?—यहाँ परतन्त्रता का अर्थ आधाराधार्य गुण गुणी विषय विषयी आदि सम्बन्धोत्पत्ति है ।

ज्ञानमें वेद्याकाराभावका परतन्त्रत्व (सम्बन्ध) न माननेपर निराकार ज्ञानकी असिद्धि—कदाचित् ज्ञानको निराकार भी मान लिया जाय तो इतना माननेपर भी सम्बन्धको मान्यतासे हट नहीं सकते । यह भी मान लिया जाय कि ज्ञान निराकार है । उसमें ग्राह्याकार नहीं है तो निराकार ज्ञानके माननेपर भी यह तो मानना ही पड़ेगा कि ज्ञानमें वेद्याकारके अभावका सम्बन्ध है । याने उस ज्ञानमें वेद्या-

को देख सकते हैं तो वहाँ यह सम्बन्ध मानना हुआ बहुत और रूपमें कि इतने क्षेत्रकी निवृत्ति हो, सम्बन्ध हो तब बहुत जानता है । यदि ऐसा क्षेत्र प्रत्यासत्तिको न माना जाय तब जैसे ५० मील दूर पर ठहरे हुए पदार्थोंको बहुत नहीं देख सकता क्योंकि क्षेत्र प्रत्यासत्ति सम्बन्ध तो मान नहीं रहे, उसकी तरह योग्य देखमें रहने वाले रूपका भी ज्ञान बहुत न कर सकेंगे । अब बहुत कही भी काजान कर न सका, तो किसी भी मनुष्य को बहुत सत्य है यह भी सिद्ध न हो सकेगा । मनुष्यको उसका बहुत है वह ज्ञान इसीसे होता है कि उसने रूपका ज्ञान कर लिया अनएव उसका बहुत है । रूपका ज्ञान अब न रहा तो बहुतकी भी सत्ता न रही । और अब बहुत न रहे बाधुष प्रत्यक्ष न रहा तो रूपका भी सत्य न रहा । तो अब देखिये ! कि क्षेत्र प्रत्यासत्ति न मानने पर बहुत और रूप दोनोंकी निःस्वभावता हो गयी दोनोंका असत्य हो गया । तब क्षेत्र प्रत्यासत्ति नामका भी कोई सम्बन्ध है, यह मानना होगा ।

कालप्रत्यासत्ति व भावप्रत्यासत्तिरूप सम्बन्धकी सिद्धि— अब काल प्रत्यासत्तिकी बात सुनी । कारण परिणाम और काल परिणाममें कालप्रत्यासत्ति हुआ करती है जैसे घड़ा और सपरिया । घड़ा पर्यायके बाद ही सपरिया पर्याय बनती है, यह तो लोग समझते ही हैं । इसमें काल प्रत्यासत्तिकी बात प्रतीत हुई है, क्योंकि घट पर्यायका अर्थ कारण है और सपरिया पर्याय फल है । और, इन दोनों परिणामोंमें काल प्रत्यासत्ति मानी न जाय तो जैसे अनिष्ट कालमें कार्यकारणभाव नहीं बनता इसी प्रकार इष्ट कालमें भी कार्यकारणभाव न होनेगा, क्योंकि जब काल प्रत्यासत्ति तो माना नहीं है तब दोनों ही पर्यायोंका अभाव हो जायगा । कोई नाम या स्वभाव न रहेगा । तब देखिये कि पदार्थोंमें परस्पर काल प्रत्यासत्ति भी न माननी होगी । अब भावप्रत्यासत्तिकी बात देखिये । जब पर्वतमें अग्नि है यह सिद्ध करने चलते हैं तो वहाँ हेतु दिया जाता है धूम हानेसे । जो उस सम्बन्धमें जब व्याप्ति बनाई जा रही है कि जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ अग्नि होती है जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धूम नहीं होता । तो जो व्याप्तिके व्यवहारकालमें रहने वाले धूमादिक लिंगकी और अग्नि आदिक लिंगकी साध्यभावकी भावता प्रत्यासत्ति है कि नहीं ? जब व्याप्ति बना रहे है कि जहाँ जहाँ धूम होता है वहाँ जहाँ अग्नि होती है तो उस व्याप्तिके दृष्टिसे उन साध्य साधनोंमें भावप्रत्यासत्ति है अन्यथा व्याप्ति ही न बन सकेगी । लेकिन अब किसी भी प्रकारका सम्बन्ध न मानने वाले दार्शनिकोंके पहा भाव प्रत्यासत्ति तो कुछ रत्न नहीं, तब किसी भी अग्नि आदिक साध्यमें अनुमान बन हो न सकेगा । तो भाव प्रत्यासत्ति न माननेपर अब अनुमान न बना, तब अनुमान और अनुमेय दोनोंको असत्य हो जायगा । तो देखिये ! यहाँ अनुमान और अनुमेय दोनों ही निःस्वभाव हो गए, अतः यह सिद्ध न चल सकेगी कि अब वस्तु स्वतः सिद्ध है तो स्वतः सिद्ध वस्तुमें सर्वत्र और प्रत्यक्षता कुछ हो ही नहीं सकती, फिर स्वभावमेव वस्तुमें कहाँ सिद्ध किया जायगा ?

सद्वृत्तिसे सम्बन्ध माननेपर परमार्थतः अकारण द्रव्यमें नित्यत्वकी प्रसक्ति—यहाँ शक्तिवश ही कहते हैं कि वास्तवमें किसीका किसीके साथ सम्बन्ध नहीं है। केवल कल्पनासे ही सम्बन्ध माना जाता है। और, पू कि सम्बन्ध व्यवहारके लिए उपयोगी है अतः व्यवहारकी जननी कल्पना ही वहाँ सम्बन्धका कारण बनती है। इसके समाधानमें कहते हैं कि क्या हुआ, कल्पनामें भी यदि परतन्त्र मानोगे तो वह दोष तो नहीं हट सकता, क्योंकि सम्बन्ध तो कल्पनासे ही माना। अथवा कय कारण भाव है इस प्रकारका सम्बन्ध कल्पनासे ही कहा, परमार्थसे तो सम्बन्ध न रहा। और कल्पना है मिथ्यारूप। तो कल्पनासे सम्बन्ध रहा, इसका अर्थ है कि झूठा यदि कहलवाते हो तो सम्बन्ध है वस्तुतः कार्य कारणका सम्बन्ध नहीं। तब परमार्थसे तो यही निराकर रहा कि बिना कारणके कार्य ही गया है। तो जो बिना कारणके हो वह नित्य ही है। इनमें किसी प्रकारकी बाधा नहीं दी जा सकती। यदि परमार्थसे कारणका कर्मात्मक स्वरूपमें परतन्त्र मान लेते हैं तो सम्बन्ध की तात्त्विकता मिट ही गई। इस प्रकार वह कथन कि अन्योन्याभाव और इतरतराभाव ये कहीं भी घटित नहीं होते तो उनका निराकरण करना समीचीन नहीं है क्योंकि सहकारी कारणोंकी अपेक्षासे सतानान्तरमें भाव स्वभावके भेद परस्परमें व्यावृत्त तो हैं ही ना, तब वहाँ तो अन्योन्याभाव व अत्यन्ताभाव घटित हो जायगा। इन अभावोंका निराकरण करनेपर वस्तुके स्वरूपकी सिद्धि नहीं की जा सकती।

पदार्थोंके प्रतिक्षण अनन्त पर्यायरूप परिणामनेका वर्णन—देखिये। प्रतिक्षण अनन्त पर्यायवान् प्रत्येक पदार्थ जितने भी प्रदेशों पर हैं वे सब प्रतिक्षण अनन्त पर्यायरूप परिणामते हैं और भूत भविष्य कालकी अपेक्षा अनन्त पर्यायरूप परिणामते रहे और अनन्त पर्यायरूप परिणामते रहेगे। प्रत्येक पदार्थ अनेक क्षणस्थायक होते हैं, शक्ति स्वभाव, गुण, स्थिति भी शब्दोंसे कहो प्रत्येक पदार्थोंमें अनन्त शक्ति होती है और जिनकी शक्तियाँ हैं उनमें ही परिणामन है उतने परिणामन प्रति समय हुआ ही करते हैं। तब ये पदार्थ सब एक स्वभाव न रहे और न क्षणमात्रकी स्थिति माने रहे। इसका अन्वय दिखाया जा रहा है, ये पर्याय प्रतिक्षणमें जो परिणामन रङ्गनी हैं वे किसकी होनी हैं उनमें अवयवभूत भूत बराबर रहता ही है निरन्तर अवयवका सदाभाव है, अविच्छेद है अवयवकी, तो उन अनन्त पर्यायोंमें रहने वाले सदा भूत पदार्थोंका यदि क्रमसे भी विच्छेद कोई माने, तो भी अव्यक्ति नहीं बन सकती जो स्वयं असत् है, किंगके सम्बन्धमें प्राप्त नहीं हुआ है ऐसे कारण द्रव्यसे तत्त्वनः का भी उपयोग सम्भव नहीं है। और जब असत् पदार्थसे कुछ भी कार्य नहीं बन सकता तब फिर किसके द्वारा किसका सात्त्विकता हो? याने कोई कारण नहीं बन सकता और न कोई पदार्थ कार्य बन सकता है। हाँ कथचित् अविच्छेद मान लिया जा कारणभूत पदार्थोंका बिनाश नहीं होता, ऐसा कथचित् अविच्छेद मान लिया जाय कार्यका होना सुघट हो जायगा। जैसे मृदुभिन्नेसे बड़ा पर्याय बनती है तो जिस का

कारके अभावका सम्बन्ध है। याने उस ज्ञानमें वेद्याकारका अभाव है, ज्ञान निराकार माना। ज्ञानका अर्थ यह है कि ज्ञानमें ग्राह्याकार नहीं है तो क्या है? ग्राह्याकारका अभाव है। तो लोक ज्ञानमें ग्राह्याकारके अभावका तो सम्बन्ध मानना पड़ा। यदि ज्ञानमें ग्राह्याकारके अभावका सम्बन्ध न माना जाय तो अर्थ क्या हुआ कि ज्ञानमें ग्राह्याकार स्वरूप है। सा ने दोनों बातें बिगड़ है या तो यह मान लिया जाय कि ज्ञान ग्राह्याकारके परतन्त्र है या फिर यह मानें कि ज्ञान-ग्राह्याकारके अभावके परतन्त्र है और दोनोंको परतन्त्रताका अभाव तो बिगड़ रहा है। तब किसी न किसी प्रकारकी अस्थानति माने बिना तो स्वरूप कोई सिद्ध कर ही न सकेगा।

सर्वथा अभावको भावपरतन्त्र न माननेपर अभावनामक स्तत्र पदार्थकी सिद्धि—और, जो देखिये—सर्वथा सम्बन्धाभावका यदि किसी भावके परतन्त्र है यह न माना जाय तो सर्वथा अभाव स्तत्र बन गया, याने निराश्रय बन गया। देखिये जब कभी अभावका प्रतिपदन किया जाता है तो किसी वस्तुके आश्रय के ही किया जाता है। जैसे घटका अभाव आदिके रूपसे अभाव भी भावके परतन्त्र है अथवा कहो भावका विशेषण कहकर अभावका प्रयोग होता है तो जो स्वया अभाव जो भावके परतन्त्र हो गया। यदि अभावको भावके परतन्त्र नहीं मानते तो अभाव स्वयं स्तत्र हो गया, निराश्रय हो गया। तो जो निराश्रय है। स्तत्र है; उसमें अभावरूपता कैसा रहेगी? वह तो सत्तात्मक रूप स्पष्ट बन गया। फिर सम्बन्धाभावकी व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती है। इस तरह चाहे पदार्थको सिद्ध मानने वाले हो, चाहे कार्यद्रव्यको असिद्ध मानने वाले हो, सभी प्रकारके दार्शनिकोंका किसी न किसीके साथ प्रत्येक पदार्थका पारस्पर्य भग्न होना। तब यहाँ देखिये कि सिद्ध अथवा असिद्ध किसी भी कार्यद्रव्यका पारस्पर्य प्राप्त करके गुण गुणी आदिक में कहते हैं कि क्या परतन्त्रता है। सो देखो—ये दार्शनिक स्वयं परतन्त्र हो रहे हैं। अर्थात् ज्ञानके आधीन हो रहे हैं। जैसे किसी भी सिद्ध पदार्थका किसीके भाव कीई सम्बन्ध न माना जाय तो उस वस्तुकी सिद्धि नहीं हो सकती। इसी प्रकार किसी भी कार्यात्मक असिद्ध पदार्थमें कारणकी परतन्त्रता है ऐसा मानना ही पड़ेगा। अथवा कारणके अभावमें जहाँ चाहे जिस चाहे कालकी उत्पत्ति हो पड़ेगी। यदि यहाँ साकाराकार यह कहेंगे कि हम तो कार्य कारण भाव ही नहीं मानते, फिर कार्यात्मक किसी पदार्थमें कारणकी परतन्त्रता पाली है यह बात कैसे बने? इसके समाधानमें कहते हैं कि किसीके किसीकी उत्पत्ति न माननेपर फिर तो आवश्यक सत् हो जायगा। अणिक-वादी यदि कार्यको कारणसे नहीं मानते, कारण कार्यभाव नहीं मानते, अणिकता का विवात हो जायगा इस अर्थके अणिकसिद्धान्तानुयायियोंने कारण कार्य भाव नहीं माना और इस नीतिके अनुसार यदि कारणके कालकी उत्पत्ति न मानेंगे तो अर्थ यह होगा कि प्रत्येक पदार्थ सदा सत् है। और, कारणके बिना जो सत् हो वह निश्च होता है।

जायगा ? जैसे खरविषाण कोई पदार्थ ही नहीं है तब उसमें नश्वरताकी बात कहासे प्रायगी कि वह नष्ट होता है ? और, इस ही कारण यह भी कहा जा सकता है कि स्थिर रहते हुए ही उत्पन्न होता है । कोई पदार्थ सत्ता, द्रव्यत्व, चेतनत्व आदिककी अपेक्षासे स्थिर रह रहा हो वही तो उत्पन्न हो सकता है । कोई पदार्थ यदि सवथा ही रहने वाला न हो तो उसका कभी भी उत्पाद नहीं बन सकता खरविषाणकी तरह । जैसे खरविषाण कुछ चीज ही नहीं है स्थिर रहनेकी चीज नहीं है तो उसका उत्पद नहीं बन सकता । इस कारण प्रतिक्षण प्रत्येक पदार्थ विलक्षण है उत्पाद व्यय धीव्य ये तीनों ही धर्म एक साथ एक ही कालमें निरन्तर पदार्थमें रहते हैं । इस को तत्त्वाथं महाशक्तमें भी यही कहा है कि "उत्पादव्ययधीव्ययुक्त सत्" समस्त सत् उत्पादव्यय धीव्ययुक्त होते हैं ।

स्थिति आदिके अभिन्न व भिन्न होनेके दोनो विकल्पोमें वस्तुके त्रिलक्षणत्वके अभावकी आशंका अब यहाँ आणिकवादी शका करते हैं कि देखिये । यहाँ तीन धर्म बताये हैं—स्थिति, उत्पत्ति और विनाश । सो ये धर्म जिस पदार्थमें भी माने गये, जैसे जीवमें घटाइये—जीवकी स्थिति, जीवकी उत्तर पर्यायिका उत्पाद, जीवकी पूर्व पर्यायिका विनाश, तो ये तीनों जो माने गए हैं धर्म, तो यह बतलावो कि जीव वस्तुमें भिन्न है अथवा अभिन्न है ? यदि ये स्थिति आदिक जीवसे अभिन्न हैं तब तो स्थिति मात्र ही रहे या उत्पत्ति व व्यय मात्र ही रहे । अब उत्पत्ति और विनाश भी स्थितिका ही नाम पड़ेगा अथवा विनाशका ही नाम स्थिति और उत्पत्ति होगी या उत्पत्तिका ही नाम विनाश व स्थिति होगी जब ये तीनों धर्म जीवसे या किसी भी पदार्थसे अभिन्न मान लिए गए तब ये तीनों न ठहरेंगे । तो ये स्थिति आदिक परस्परमें अभिन्न हैं तब एक रहो, दोका अभाव हो जायगा क्योंकि एकसे अभिन्न रूपमें रहने वाली स्थिति आदिकके विभागका विरोध है । ठहरनेका अर्थ है दूसरा, उद्गाद होनेका अर्थ है दूसरा, नष्ट होनेका अर्थ है दूसरा । जो ठहर रहा है उसे उत्पन्न होना और नष्ट होना नहीं कह सकते । जो उत्पन्न हो रहा है उसे अन्य दो बातें नहीं कह सकते । और, जब स्थिति आदिकको परस्परमें अभेद मान लिया तब ये विभाग ही नहीं बन सकते और जब स्थिति, उत्पत्ति विनाशका विभाग न बने तो वस्तुकी त्रिलक्षणता तो कुछ न रहे । इस कारण इन तीनों लक्षणोंको अभिन्न तो कह नहीं सकते । यदि कहते हो कि स्थिति उद्गाद धीव्य ये तीनोंके तीनों भिन्न—भिन्न हैं तो ये तीन ही गए ना सत् और जो है' होना है वर त्रिलक्षणात्मक होना है तो ये तीनों जब हैं तब ये तीनों त्रिलक्षण ही जायेंगे । स्थिति भी उत्पाद, व्यय धीव्यरूप है, उद्गाद भी उत्पाद व्यय, धीव्य रूप होगा व्यय भी उत्पाद व्यय धीव्य रूप होगा, व्यय भी उत्पाद उत्पाद व्यय धीव्य रूप होगा । अन्यथा इन तीनोंका सत्त्व नहीं टहर सकता । और, जब इन तीनोंमें अस्तित्वकी प्राप्ति आई, ये असत् हो गए तब फिर अस्तित्वकी सिद्धि नहीं की जा सकती कि प्रत्येक पदार्थ त्रिलक्षणात्मक है । तो यह

से घट पर्याय बनेगा वह कारण कथित अविच्छिन्न है। सूर्यप्रदमें भी या घोर घट होनेपर भी है वह, अथवा कारण है मिट्टी से घटका आकार विशेष जो धूर्ति पड़ या उसका तो विच्छेद हुआ लेकिन मिट्टीका विच्छेद नहीं हुआ। तो द्रवगतिकनयसे वस्तु का अविच्छेद माननेपर कार्यका होना घटित हो जाता है। कार्यस्वरूपसे होने वाले कारणका विच्छेद नहीं किया जा सकता, अर्थात् वह निरन्तर है। कार्यरूपसे जो उपादान हुआ है वह द्रव्य तो सदा ही रहता है उसमें समयका भी अन्तर नहीं पड़ता, क्योंकि वह कारणान्तरकी अपेक्षा नहीं करता। मिट्टीमें स्वयं घड़ा कर पर्याय बरनी है तो जब किन्हीं भी कारणोंके सम्मिलनमें मिट्टीमें घड़ाकर पर्याय बनती है तो अपने द्रव्यमें सहयोग लेनेके लिए जाने मिलकर परिणामनेके लिए मिट्टी किसी द्रव्यकी अपेक्षा नहीं करती तब यह सिद्ध हुआ कि जो उत्पत्ति होने वाला है वह अपने उपादान विधि में कार्यरूपसे परिणामनेके लिए किसी अन्य द्रव्यके उपादानकी अपेक्षा नहीं करता। स्वयं अर्थ पर्यायरूपसे उत्पन्न होने वाले कार्यद्रव्य यदि स्वभावान्तरकी अपेक्षा करने लगे तो जिनके यहाँ विनद्वर पदार्थ माने हैं उनके यहाँ भी विनद्वर पदार्थकी उत्पत्ति में स्वभावान्तरकी अपेक्षाका प्रसङ्ग हो जायगा। तब इस प्रकार जाने स्वयं उत्पन्न होने वाले विनद्वर पदार्थका यदि स्वभावान्तरकी अपेक्षा नहीं है यद्वा चाहते हो तो इसी पद्धतिसे यह मानना होगा कि इस ही प्रकार जो स्थायी पदार्थ हैं, सब समयमें ठहर सकने वाला है, उस पदार्थकी भी स्वभावान्तरकी अपेक्षा नहीं होती। स्वभावतः उत्पत्ति, विनाश, और स्थितिरूपसे परिणामने वाले पदार्थके कारणान्तरकी अपेक्षा न रखकर उत्पाद व्यव और प्रयोग इन तीनकी व्यवस्था है। एक विशेषमें ही स्थूल व्यवजन पर्यायमें ही जो वस्तुगम्य है, विनाशिक है उसमें ही हेतुका व्यवहार माना गया है। तो अब कारणान्तरकी अपेक्षा न रही, तो पर्यायगतिकनयकी दृष्टिसे प्रतिकारा अनन्त पर्यायों क्रमसे नष्ट न होने वाली धन्वकी सर्वात्मक विदित होती है। पर्याय किसकी ? जिस सद्भूत प्रदेष्टवान पदार्थकी पर्यायें हैं वे पर्यायें उस सद्भूत अविनाशी द्रव्यकी ओर इशारा करती हैं। तब यह सिद्ध हुआ कि यह पदार्थ उत्पन्न होना हुआ ही विनष्ट होता है और नष्ट होता हुआ ही ठहरता है। उत्पन्न और नष्ट होता, हुआ भी स्थिर रहा करता है।

समस्त पदार्थोंके निलक्षणत्वकी सिद्धि—उक्त कथनका सारांश यह है कि ये पदार्थ उत्पन्न हो रहे उत्पन्न होते हुए नष्ट होते हैं। महा यह सन्देह न करें कि उत्पन्न होते हैं तो उत्पन्न हो, फिर विनष्ट कैसे होते हैं ? क्योंकि उत्पत्त्यासीन जो सुखादिक पर्यायें हैं उनकी उत्पत्ति पूर्वदुःखादिक पर्यायोंके विनाशकी छोटकर होती है। तो उत्पन्न पर्यायका उत्पाद पूर्वपर्यायोंके विनाशकी लिए हुए है, इस कारण यह भी कहा जा सकता है कि पर्याय अपेक्षासे ही नष्ट हो गई वह पदार्थकी स्थिति रहनी है, क्योंकि द्रव्यकी अपेक्षासे अगर स्थायी न हो कोई पदार्थ, द्रव्यकी अपेक्षा स्थिर न होने पर किंच नाश भी नहीं बन सकता। जब कोई द्रव्य ही न रहा तो नाश किसमें कहा



ही है प्रतिक्षण चर अचर समस्त पदार्थ उत्पादव्यय द्रौढ्यात्मक होते हैं, क्योंकि पूर्व पर्याय और उत्तर पर्यायमे नष्ट न होने वाला अन्वय सनति बराबर रहती है ।

वस्तुका त्रैलक्षण्य व वस्तुसे कथञ्चित् अभेद होनेसे तीनो लक्षणोका त्रैलक्षण्य - अब तीनो कालोकी अपेक्षाये भी इन सबको त्रिलक्षणात्मक देखियेगा ! जीवादिक पदार्थका द्रव्यरूपसे तो गोनो कालमे रहना होता है, अन्यथा याने निरन्वय माननेमे, ऐसा क्षणिक एकान्त माननेमे कि जहाँ सति अथवा द्रव्य नहीं है सर्वथा अर्थ क्रियामे विरोध आता है नित्य एकान्तकी तरह । जैसे जिनका सिद्धान्त है कि वस्तु नित्य एकान्तरूप है उनसे यहाँ भी अर्थक्रिया नहीं बनती, और जो मानते हैं कि वस्तु सर्वथा क्षणिक ही है उ के यहाँ भी अर्थक्रिया नहीं बन सकती । इससे यह मानना होगा कि जीवादिक पदार्थ द्रव्य-पर्यायात्मक हैं, क्योंकि क्रमसे और युगपत् उनमे अर्थ क्रिया अन्यथा बन ही न सकती थी । इस तरह प्रत्येक पदार्थकी द्रव्य पर्यायात्मक-रूपता प्रमाणसे उत्पन्न है और तब यह कहना भी युक्त है कि स्थिति ही स्थिर रहेगी, उत्पन्न होगी, नष्ट होगी और स्थिति ही स्थिति थी, उत्पन्न हुई और नष्ट हुई । इसी प्रकार यह भी कह सकते कि विनाश ही द्रौढ्य होगा, उत्पन्न होगा नष्ट होगा और विनाश ही द्रौढ्य था, उत्पन्न था, नष्ट था इसी प्रकार यह भी कह सकते कि उत्पत्ति ही उत्पन्न होगी, नष्ट होगी स्थिर होगी, और वह उत्पत्ति ही उत्पन्न है, नष्ट हुई, स्थित हुई, ये सब भेद विभाग कथञ्चित् भेद और अभेद म न लेनेपर मिट्ट होते हैं क्योंकि स्थिति आदिकके आश्रयभूत वो वस्तु है वह अनादि अनन्त रहती है अतएव कभी भी उसका उपरम नहीं होता । उसके त'नो कालकी अपेक्षा रखकर यदि स्थिति आदिक पर्यायोका काल देखा जाय त' कइ मर्गे कि तीनोका ही उपरम नहीं होगा । क्या कोई समय ऐसा होगा कि जिस समय किसी पदार्थमे उत्पादका होना सम्भ' हो जायगा । अथवा कोई समय ऐसा होगा कि उसका विनाश होते रहना सम्भ' हो जायगा । अथवा पदार्थ मदाक ल पहिले भी था, उत्पन्न होता था, नष्ट होता था और आगे भी अविच्छेदकालमे स्थिर रहेगा । यदि इन तीनो बातोका उपरम मान लिया जाय तब फिर वस्तुकी त्रिलक्षणात्मकता न रहेगी और फिर वस्तु सत् भी न रहेगा । तब स्थिति आदिक तीनो कालोमे जब त्रिलक्षणाता है तब यह कह देना युक्त है कि जीवादिक वस्तु ठहर रहे हैं, ठहर रहे थे और ठहरे रहेगे । जीवादिक पदार्थ नष्ट ] हो रहे हैं नष्ट हो रहे थे और नष्ट होते रहेगे -असत् पदार्थ उत्पन्न ह' रहे थे और उत्पन्न होते रहेगे, अन्यथा अर्थात् जीवादिक पदार्थोमे तीनो कालोमे यदि त्रिलक्षणा-त्मकता नहीं मानी जाती है ता पदार्थोसे कथञ्चित् अभिन्न वो स्थिति आदिक धर्म है उनमे ये ठहरे रहेगे नष्ट होते रहेगे आदिक अवस्था नहीं बतती । अत इन तीनोमे ये धर्म हैं इस तरह ये ६ विकल्प प येक ६ विकल्पोके साथ जुड़ेगे और यो ८१ विकल्पोके रूपमे वस्तुका विचार बनेगा । ६ विकल्पोमे वस्तु परलिये - पदार्थ जब तक ठहरते हैं ये अपने कालकी अपेक्षासे ठहरते हैं, उत्पन्न होते है, नष्ट होते है और अपने



पर्यायोंके प्रति जानी है, जायगी और गयी थी अर्थात् सत्तामे ही पर्यायोंको अंगीकार किया था, कर रही है, करती रहेगी, इस कारणसे सत्ता ही एक द्रव्य हुआ। द्रव्य शब्दकी व्युत्पत्ति ही यह है कि द्रवनि, द्रोण्यति, प्रदुष्यत् इति द्रव्य—याने जो पर्यायोंके प्रति जाता है याने प योहा परिणमता है परिणमेण, परिणमता रहा वह द्रव्य है त अब हम भावसे ही, सम्मात्र सत्त्वसे ही उसके इस विशेषपर दृष्टि दी तो सिद्ध हुआ कि सत्ता ही द्रव्य है। और भी देखिये ! यह सत्ता ही जिसमें निवास करती है हम सत्तामे जिसमें निवास किया, यह सत्ता जिसमें निवास करती रहेगी, ऐसा ही तो पदार्थ है, यो सत्ता ही क्षेत्र हो गया। क्षेत्र शब्दकी व्युत्पत्ति है यह कि क्षीयते क्षेप्यते, क्षितर-अस्मिन् पदार्थाः इति क्षेत्र याने पदार्थ जिसमें निवास करते हैं, निवास करेंगे, निवास कर रहे उसका क्षेत्र कहते हैं। तो अब उस सत्ताको देखिये ! कहीं नो है वह, जहाँ है वही सत्ताका क्षेत्र कहलाता है। तो यो सत्ता ही क्षेत्र कहलाया। तो यो सत्ता ही द्रव्य हुआ और सत्ता ही क्षेत्र हुआ, तथा सत्ता ही काल कहलाया। काल शब्दकी व्युत्पत्ति है कि कलयन्ते कलविद्यन्ते कलिताः अस्मात् इति कालः याने जो पूर्वं और उत्तर परिणामको प्राप्त होता है और हाता रहेगा जिस भावमे सत्त्वसे, उसे काल कहते हैं। तो इस तरह देखिये ! सत्ता ही काल बन गया और सत्ता ही भाव कहलाता है। भाव शब्दकी व्युत्पत्ति है—भवति भावयानि अभूत् इति भाव। जो हा रहा है, ह वे हा, हुआ या उसे भाव कहते हैं। तो हम तरह देखिये ! यह सत् ही तो भाव बना, पर्याय बना, यो सत्ता ही द्रव्यरूपसे, क्षेत्ररूपसे, कालरूपसे और भावरूपसे विशिष्ट होती है। तब समझ लेना चाहिये कि सम्मात्र द्रव्य भी द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावरूप हुआ। और यो चतुष्टय रूप होकर यह सत् अब त्रिलक्षण बन जाता है, इसके समझनेमें कोई कठिनाई नहीं पड़नी। सबप्रथम सम्मात्र सत्त्वको इस चतुष्टयमें विभिन्न करिये। कुछ भी सत् हो वह द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावको अपेक्षाकी छोड़ कर नहीं रहता। सदा ही उस प्रकारसे व्यवहारका विषय बनता है।

सम्मात्र सत्त्वमे त्रैलक्षण्यके दर्शनका विवरण — यहाँ तक यह बताया गया कि देखिये ! प्रत्येक द्रव्यमे या जो कुछ भी इष्ट पदार्थ जाना जाय उसमें त्रिलक्षणता माने बिना अस्तित्व नहीं ठहरता। इष्ट सत्त्व द्रव्य क्षेत्र, काल, भाव स्वरूपसे स्व ही विशेषण होता है। प्रथमा सम्मात्र सत्त्व भी अनन्त पर्याय सिद्ध होता है। इस कारण अब इस सम्मात्र द्रव्यमें भी त्रिलक्षणताका बात घटित कर लेना चाहिए। देखिये ! परस्पर व्यावृत्ति स्वभाववाली याने एक दूसरेसे भिन्न प्रकारका स्वभाव रखने वाली यह अनन्त गुण पर्यायोंकी सतति है। जितने भी गुण हैं वे सब गुण परस्परमे एक दूसरेमें विभिन्न स्वभाव रखते हैं। यदि विभिन्न स्वभाव न रखें तो वे अनन्त गुण न ठहरेंगे। तबतार होकर एक ही कुछ रह जायगा। और, यो ही जितनी पर्यायों हैं वे भी परस्पर व्यावृत्ति स्वभाववाली हैं, अन्यथा वे परिणामन व्यक्तरूप ही सिद्ध न हो पायेंगे। तो इस परस्पर व्यावृत्ति स्वभाव वाले अनन्त गुण अनन्त पर्यायोंकी प्रतिकृति

कालमें उत्तर कालकी अपेक्षा भविष्यकी अपेक्षा ठीक रहेगे उत्पन्न होते रहेंगे नष्ट होते रहेंगे। और जाने पूर्वकालकी अपेक्षा ठीक रहे थे, उत्पन्न होते रहें थे नष्ट होते रहें थे, ये ६ भेद होते हैं तो यह स्थितिक सम्बन्धमें कहा है कि यह एक कालकी स्थितिकी बात है। इसी तरह ८ व ९ भी यह लगा लेना है। यो ९ विकल्पोके साथ ६ विकल्प उठते हैं। ८० विकल्पों के रूपमें वस्तुता विचार चलता है। यहाँ यह शक्य नहीं की जा सकती कि इस तरहकी व्यवस्था धर्मकी ता ह जाय पर धर्मकी न हो सकेगी। जब धर्म धर्मोक्ति अभिन्न कथावत देख गया है तो वस्तुम अभिन्नरूप रहने वाली स्थिति आदिक पर्वण्योमें भी उननी ही प्रकारके विकल्प जनत हैं। अनएव उन तीनों लक्षणोंका वस्तुमें कही भी उपरम सिद्ध नहीं होता।

प्रत्येक द्रव्यकी तरह सम्मात्र कल्पनामें भी त्रिलक्षण्यका प्रवतार उक्त प्रसंग में यह बताया है कि प्रत्येक पदार्थ चाहे वह कोई भी जोष हो, चाहे वह कोई भी पुद्गल हो, धर्म द्रव्य हो, अधर्म द्रव्य हो आकाश द्रव्य हो कोई भी काल द्रव्य हो, ये सभी प्रत्येक पदार्थ अनन्त र्यायो वाले सभी एक साथ और क्रम विचारे जानेपर ८१ प्रकारके विकल्पोमें उत्पाद ४४ द्रव्यस्वरूप ५ रहे गये हैं। यह सब वस्तु एक भेद विवक्षा किए बिना ज' द्रव्यता परिज्ञान होना है उस भेदविवक्षारहित शुद्ध दृष्टिके प्रतिपक्षमें अशुद्ध द्रव्यका प्रतिपादन है। अशुद्ध द्रव्यका अर्थ विभाव पर्यायसमुक्त से नहीं, किन्तु द्रव्य ऐसा ही मात्र केवल न मोचकर उसके भेद देखकर अथवा अशुद्ध द्रव्याधिकनय याने व्यवहारनयकी दृष्टिसे इन सबका भेदोके रूपमें निरखकर बनाया गया है कि ये सब उत्पादयध्वोपस्वरूप हैं। तो जैसे अशुद्ध द्रव्यके सम्बन्धमें अयात् सत्ताके द्रव्यके अनेक भेद करके प्रत्येक भेदके सम्बन्धमें त्रिलक्षणता बतायी है उस ही प्रकारसे सम्मात्र शुद्ध द्रव्यमें भी त्रिलक्षणता निरखना चाहिए। शुद्ध द्रव्यका अर्थ है यहाँ भेदकी विवक्षा न करके जिन दृष्टिमें वेदविधायन नहीं है ऐसे शुद्ध सगृहकी अपेक्षा जो सम्मात्र द्रव्य कहा गया है वह उसमें भी त्रिलक्षणता समझ लेना चाहिए। जिसके भेद विवक्षामें नहीं लिए गए ऐसे शुद्ध सम्मात्र की बात सुनकर कोई सत्ताद्वैतवादी ऐसी आशंका कर सकता है कि त्रिलक्षण भेदकी विवक्षा नहीं है ऐसे शुद्ध सम्मात्र तत्त्वमें द्रव्यपना ही घटित नहीं होना। फिर सम्मात्र शुद्ध द्रव्यके सम्बन्धमें त्रिलक्षणता की बात कहना कैम युक्त है तो है ? ऐसी शंका करने वाले यह समझ लेना चाहिए कि सम्मात्र शुद्ध द्रव्यका ही जब द्रव्यत्व विशेषणमें विचार चलता है तो वह द्रव्य व्यवहारका विषय बन जाता है। द्रव्यका लक्षणभी यही कहा है कि द्रव्य साहचर्य' जो सत्त्वलक्षण वाला हो तो द्रव्य है तो सत्त्वो ही द्रव्यत्व विशेषण करके निरखनेपर उसमें द्रव्यका व्यवहार बन जाता है। तो यो सम्मात्र तत्त्वमें द्रव्यत्वकी सिद्धि है इसी ज्ञानको स्पष्ट करते हैं।

सम्मात्र तत्त्वमें त्रिलक्षण्य सिद्ध होनेका आधार—देखिये। सत्ता ही

प्रसिद्ध होनी है। अग्न्यापोहका लक्षण भी यही किया गया है कि स्वभावान्तरसे स्वभावकी अथ वृत्ति होनेका नाम अग्न्यापोह है तो वस्तुस्वरूपको सिद्ध करने जब चलते हैं तो अग्न्यापोहका आश्रय नित्ये बिना सिद्ध नहीं किया जा सकता। तो यहाँ यह स्वभावान्तर व्यावृत्त मद्ध हुई और अग्न्यापोहका न मानना यह सिद्ध नहीं होता है। अग्न्यापोहके आलापका निराकरण स्वयमेव हो जाता है यह रहस्य वस्तुस्वरूपकी सम्झान करते हुए अग्न्यापोहका महारा नित्य जाननेसे स्पष्ट सिद्ध है। इस सम्बन्धमें अधिक प्रयास करनेकी जरूरत नहीं। वस्तुके स्वरूपको सिद्ध करनेमें ही अग्न्यापोहकी सिद्धि हो जानी है। कुछ भी कहा जायगा द्रव्य, गुण, पर्याय किसी भी रूपको लिया जायगा तो वहाँ अनेक तत्त्व विदिन होंगे। और परस्पर एक दूसरेसे स्वभाव विभिन्न रखता है यह मानना ही हागा। और विशेष बान जाने दो, कुछ भी इष्ट तत्त्वकी कोई कल्पना करे तो उसमें अनिष्ट तत्त्वका अभाव है कि नहीं? यदि अनिष्टका अभाव नहीं है तब इष्ट न रहा, किन्तु अनिष्ट बन गया। अतः प्रत्येक स्वरूपकी सिद्धिमें अग्न्यापोहका आश्रय केना अनिवार्य हो जाना है। यो अग्न्यापोहका जाने अग्न्यापोहका उल्लेख करनेपर समस्त पदार्थ सर्वात्मिक हो जायेंगे। जब सभी सर्वात्मिक हो गए, कोई एक भी सर्वात्मिक हो गया तब स्वयंकी कोई सत्ता न रही। यो अग्न्यापोह अर्थात् इतरेतराभाव न माननेपर अर्थात् इतरेतराभावका मना करनेपर सारा विश्व शून्य हो जायगा।

अत्यन्ताभावका अग्रह करनेपर सर्वके सर्वात्मिकताका प्रसंग और इष्टतत्त्वकी अस्मिद्धि-इतरेतराभावका लोग करनेपर सर्वात्मिकता और शून्यताका प्रसंग माना है। यह बात बताकर अब यह बनला रहे हैं कि अत्यन्ताभावके अग्रह करनेपर क्या स्थिति होती है। कोई दैहिक परमार्थ अत्यन्ताभाव को स्वीकार नहीं करते। तो जिन दैहिकोंने अत्यन्ताभाव को नहीं माना है उनका सिद्धान्तमें फिर किसी पदार्थमें अन्य पदार्थके गुण क्यों न पा जायेंगे। जैसे जीवमें रूपादिक सत्य रूपसे क्यों न बनें। क्यों बनें यह बान सुनकर गुरुमिद्वान्नुपायी कहते हैं कि यह किमी पदार्थमें कोई अन्य चीज रहती है तो नहीं, हमारा तो सिद्धान्त है कि सब कुछ सब जगत् मौजूद है। ऐसे प्रसंग के समाधानमें इतना ही कहना पर्याप्त है कि यदि यह नीति मान ली जानी है कि सब कुछ सब जगत् रहना है तब हमपर अब डटे रहिये। मना न करना। देखिये—मब जगत् सब कुछ सर्व प्रकारसे उपलब्धकी बात मानते हों तो अत्यन्ताभाव न माननेपर यह बात माननी हो पडेगी कि सब कुछ सब जगत् सर्व प्रकार पाया ही जाता है। तो अब देखिये—ज्ञानादिक घटादिकमें कहाँ पाये जा रहे हैं यह बात स्पष्ट है उसका निराकरण नहीं कर सकते। घट पट आदिक अचेतन पदार्थोंमें ज्ञानान्तर आदिक कहाँ पाये जा रहे और आत्मामें रूपादिक कहाँ पाये जा रहे? तो केवल कहने मात्रसे तो स्वरूप नहीं बनता। स्वरूप तो वह है जो वस्तुमें पाया जाय। कुछ भी चीज अपने स्वरूपकी तरह परस्वरूपसे भी पायी जाय तब कोई

स्वीकार करने वालो सत्ता ही धीम्य है, धीम्य रहेगी धीम्य रहेगी थी । ये सब विकल्प उस समय जमे भी लगाये जाना चाहिए और इस तरह फिर जैसे स्थितिमें विकल्प लगाये ऐसे ही पर्याय दृष्टिसे उत्पत्ति और समय में भी विकल्प लगेंगे, और अत्येक लक्षण में त्रिकाल भेदका घटित होगी, तब सम्मात्र द्रव्य में भी ८१ विकल्पोंके रूपकी उत्पत्ति होगी । वह सम्मात्र तत्त्व याने सत्ता जीवादिक अनेक भेदोंसे प्राप्त करती हुई जब जानी जा रही है तब वहाँ ये चारो रूप व्यक्त होते हैं । मत्त्व ही जीवादिक अनेक भेदोंको प्राप्त करती है, भन्त द्रव्य है । सत्ता ही इन सब द्रव्योंको निवासित करती है, अतः क्षेत्र है । सत्ता ही पूर्व उत्तर पर्यायरूपसे प्रवर्तनी है अतः काल है, सत्ता ही होगी है, होती रहेगी, हुई थी, परिणामात्मक, अतः सत्ता ही भाव है । यो चार प्रकार रूपसे भेदरूपसे जानी हुई सत्ता ही स्थिर रहती है, उत्पन्न होती है विनष्ट होती है विनष्ट होती थी, स्थिर रही थी, उत्पन्न हो रही थी, विनष्ट होती रही थी, स्थिर रहेगी । उत्पन्न होती रहेगी विनष्ट होती रहेगी । यह दृष्टि भेदसे सब घटित हो जाता है, इनके सम्बन्धमें स्पष्टरूपसे यह बताया गया है कि सत्ता समस्त पदार्थोंका समूह है और वह विश्वरूप है, अनन्त पर्याय वाली है । स्थिति व्यय और उत्पादसे निश्चित है और सत्ता प्रतिपक्ष सहित है । कोई पदार्थ सत् है तो किसी दृष्टिसे वही असत् है अतः सप्रतिपक्ष माने बिना सत्त्वका निश्चय नहीं बनाया जा सकता । ऐसी वह सत्ता सप्रतिपक्ष होकर भी एक है जब उसमें किन्हीं विशेषोंका भेद नहीं किया जाता, उस स्वरूपकी दृष्टिसे एक है ।

सम्मात्र तत्त्वके भन्तव्य में भी इतरेतराभावका अपन्धुव न किये जाने की आवश्यकता—जब सम्मात्र तत्त्व है इसना कहनेपर भी द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव स्वरूप वहाँ भावों ही और तब उसमें अनन्त गुण, अनन्त पर्याय ये सब विदित होंगे तब प्रासंगिक बात उनमें यह समझना चाहिये कि वे सब गुण और पर्याय परस्पर व्यावृत्त हैं । देखिये । अन्त्यापोहका लक्षण सर्वत्र घटित हो रहा है । अन्त्यापोहका अप-लाप करनेपर फिर कोई भी अपना दृष्टतत्त्व सिद्ध नहीं कर पा सकता । कुछ भी पदार्थ सत् है, ऐसा कहनेपर यह तो कहना ही होगा कि जिस रूपमें जिस भावमें, जिस दृष्टिमें सत् है उससे विपरीत अन्य दृष्टिमें यह असत् है । जैसे घड़ा है तो वह घड़ेके अन्यरूपसे है, पर कपड़ा आदिक द्रव्यरूपसे नहीं है । यों सत्ता और असत्ता दोनोंको स्वीकार किए बिना घड़ेका अस्तित्व नहीं रह सकता । तब सम्मात्र द्रव्य है ऐसा कहने वालेके यहाँ भी यह बात अनिवार्यरूपसे सिद्ध होगी कि वे अनन्त गुण पर्यायात्मक हैं । और जब अनन्तगुण पर्याय सिद्ध हो गए तो भेद दृष्टिमें, पर्यायाधिकनयकी विवक्षामें वहाँ गुण पर्याय ये सब अनेक हो गए । हाँ द्रव्याधिकनयकी दृष्टिमें भी कि वह भेदकी विवक्षा नहीं करता अतएव वहाँ कुछ अवक्तव्य एक ही है । यो पदार्थ द्रव्य पर्यायात्मक है । अब उससे पर्यायाधिकनयकी प्रज्ञानतासे और द्रव्याधिकनयकी गण करके जब देखते हैं तो सभी पदार्थोंमें स्वभावान्तरकी व्यावृत्ति

धूम दर्शन होता है धूम स्वलक्षण से और धूम स्वलक्षणकी उत्पत्ति हुई है अग्नि स्वलक्षण से तो परम्परासे अनुमानका विषय कारण ही पड़ा । यहाँ कोई ऐसा यदि स्वेह करता है कि यह एक कार्य अनुमान भी होता है याने कार्यरूप साधन देखे के कारणरूप साध्यका ज्ञान करना और यह कार्यानिग बनता है तब जब यह बोध होता है कि इस कारणके बिना यह कार्य नहीं हो सकता था । तो यो कार्य अनुमानमे अभाव कारण पड़ गया । ऐसा सन्देह यो न करना चाहिए कि भवे ही किसी परंपरा मे कार्य अनुमानमे अभावकी कारणता या गई लेकिन यह वास्तविक नहीं है, युक्तिसे अमिद है जहाँपर भी भावस्वभाव स्वलक्षण ही कारण होता है । स्वभावानुभवमे भी अभावकी भावात्मकता यानी है, जिसे लोग अभाव कहते हैं वह अभाव नहीं किन्तु भावस्वरूप है । अभावमे स्वभाव नहीं होता याने अभाव स्वभाव हेतु नहीं बन सकता । अब तीसरा हेतु होता है अनुलब्धि मो अमत्की अनुपलब्धि बतानेसे कोई अभाव ग्रहणमें नहीं आता, किन्तु पयुंदांम पद्धतिसे किसी वस्तुमे ही ज्ञानका नियम बनता है । यो अनुमान प्रमाणसे भी भाव विलक्षण अभावकी सिद्धि नहीं होती । संवत्सा ही अभाव अविवक्षित रहता है । अनुपलब्धिका जो विषय है वह भी भावस्वभाव ही है, ऐसा ही अभाव है क्योंकि किसी एककी केवलता बताना दूसरेकी विकलता कहलाती है । जैसे कोई कहता है इस कमरेमे घड़ा नहीं है, तो उसने जाना क्या ? उस पृथ्वीकी केवलताकी । खाली पृथ्वी थी देखो—इसीके मायने हैं घटका अभाव । तो वह अभाव भी भाव स्वभाव रहा । संवत्सा भाव विलक्षण अभाव कोई तत्त्व ही नहीं है । फिर अत्यन्ताभावकी सिद्धि कैसे होगी ?

लौकिकवाद प्रस्तुत अत्यन्ताभावपन्हुवकी आरेकाका समाधान—अब उक्त शरुके समाधानमे कहते हैं कि बात तो कुछ ठीक कही जा रही है । लुच्छाभाव-रूप अभाव तो नहीं होता लेकिन किसी एककी केवलताका नाम दूसरेकी विकलता है । ऐसा कहने वाले लौकिकवादी किसी भी रूपमे अभावका निराकरण नहीं करते हैं । यह आवश्यककी बात है । और, देखिये—स्वयं माना है अभाव । पर मोचे शब्दोंमें अभावके समर्थनका भय है । लौकिक सिद्धांतमे भी भावकी उत्पत्ति और अभावकी भी प्रतिपत्ति मानना तो बन ही गया स देखिये । ये लौकिकवादी अनादि वासन से उत्पन्न हुए विकल्पमे सुनिश्चित किया । या यह तीन प्रकारका घम, कारण स्वभाव और अनुपलब्धि ये भाव अभाव दोनोंके आश्रित हैं । ऐसा स्वयं स्वीकार करते हैं याने परमार्थसे भाव और अभावकी प्रतिपत्ति मानते हैं । यो भाव और अभावकी जानकारी करनेमे अभावका मानना स्पष्ट मिद हो जाता फिर भी अभावकी जानकारीमें ये प्रकृत प्रश्न क्यों किए जा रहे हैं कि कमे अभावकी जानकारी होगी ? यदि यह प्रश्न किया जा रहा है तो परमार्थसे ये दार्शनिक स्वस्थ नहीं हैं । अपने आपकी स्वच्छ बुद्धिमें ठहरे नहीं रहे क्योंकि देखिए—जितने भी जो कुछ सत् है वे स्वरूपसे भावरूप और पररूपसे अभावरूप इस रक्षणसे खड़े हुए हैं । जैसे कि न मनीके ८८ जिनपर



इष्ट तत्त्व नहीं रहता है, क्योंकि इष्ट तत्त्वके माननेमें इतना तो मानना ही होगा कि यह भ्रम-। इष्ट तत्त्व किसी अनिष्ट पदार्थमें सत्य स्वरूपमें नहीं रह रहा है और तीन कालमें नहीं रहता है । इस तरह की बात तो माननी ही पड़ेगी । और, ऐसा मानने पर प्तिष्ठ हो गया कि यह ही तो अत्यन्ताभाव है ।

अभावग्राहक प्रमाणका अभाव होनेसे अत्यन्ताभावकी असिद्धिसे सम्बन्धित क्षणिकवादियोंकी आरेका— अब इस प्रसंगमें क्षणिकवाद कहने हैं कि अत्यन्ताभाव कहाँसे मान लेंगे ? जब अभावकी प्रतिपात्ति ही नहीं हो रही है, अभाव कोई विषय ही नहीं है तब फिर अभाव मान कैसे लिया जायगा ? सबका भावलक्षण अभावका कोई ग्रहण करने वाला प्रमाण नहीं है, क्योंकि प्रमाणका ग्रहण ही नहीं होता । अभाव विषयभूत पदार्थ ही नहीं है । प्रमाणका विषय तो भाव होता है, सत्तात्मक वस्तु होती है । असत् पदार्थ प्रमाणका विषय नहीं होना । प्रमाण होते हैं दो — प्रत्यक्ष और अनुमान । जिनमें प्रत्यक्ष तो रूपादिक स्वलक्षणकी ही विषय करता है । जो रूपक्षण रसक्षण, ज्ञानक्षण आदिक स्वलक्षणभाव सत् हैं उनको ही प्रत्यक्ष जानता है । प्रत्यक्षकी अभावमें प्रवृत्ति नहीं होती, क्योंकि प्रत्यक्ष अभाव कारणक नहीं हो सकता । क्षणिकवादमें पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति मानी है । तो जिससे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह ज्ञान उसको विषय करता है । जैसे कोई सन्देह करे कि कैसे जाना जाय कि यह घटका ज्ञान है ? तो कहिये ! घट पदार्थसे उत्पन्न हुआ ज्ञान है वह घटका ज्ञान है । तो ज्ञान (प्रमाण) अर्थसे उत्पन्न होता है, किन्तु जो अभाव है वह असत् । उससे तो कोई ज्ञान और प्रमाण उत्पन्न नहीं हो सकता अथवा अविषयासे ज्ञान उत्पन्न हो बैठे ! तो प्रत्यक्ष ज्ञान अभाव कारणक नहीं हो सकता और कदाचित् कोई ज्ञानको अभावकारणक मान ले तो अभाव फिर अभाव न रहा, वह स्वलक्षण बन गया, कोई क्षणिक सत् वस्तु परमार्थ हो गया, लेकिन अभाव तो परमाथ नहीं है वह तो असत् है । तो ऐसा जो असत् है, प्रकारण है, अभाव है, जो ज्ञानका कारण ही नहीं बन सकता वह अविषय हो रहेगा, प्रत्यक्ष ज्ञानके द्वारा विषयभूत नहीं हो सकता ।

अनुमानसे भी अभावका अग्रहण होनेसे अत्यन्ताभावकी असिद्धिकी आरेका— अब दूसरे प्रमाणके सम्बन्धमें बात सुनो । दूसरा प्रमाण है अनुमान । तो अनुमान भी अपने कारणको ही विषय करता है, अभावको विषय नहीं करता । तो अनुमान यद्यपि साक्षात् स्वकारणका विषय करने वाला नहीं है, तो भी परम्परासे अपने कारणको ही विषय करता है । जैसे — अग्नि स्वलक्षण से धूम स्वलक्षण उत्पन्न होता है और उससे धूमका दर्शन होता है । धूम दर्शनसे धूमका विकल्प होता है और धूम विकल्पसे फिर अग्निका अनुमान होता है । तो देखिये ! अनुमानका कारण है धूमका विकल्प और धूमका विकल्प बना है धूमके प्रत्यक्ष ज्ञानसे, धूमदर्शनसे और

अभावके अनन्युपगममे वस्तुमत्ताकी असिद्धि होनेसे क्षणिकवादमे तृतीय प्रमाणान्तर माननेकी अनिवार्यता- चूँकि किसी प्रकारसे अभाव माने बिना वस्तुकी सत्ता मिट्ट नहीं होती, तब क्षणिकवादियोंको भी अभावकी त्रिविधता स्वीकार करने ही पड़ी और अभावका स्वीकार करना ही पड़ा अब अभावका प्रमेयत्व स्वीकार करनेपर प्रमाण दो हैं इस प्रकारका नियम नष्ट हो जाता है क्योंकि प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रमाणोंमे तो क्षणिकवादियोंके अभावको ग्राह्य माना तब अभावको ग्रहण करने वाला कोई अन्य प्रमाण मानना पड़ेगा । देखिये ! तुच्छाभाव प्रमाणका कारण नहीं माना तो प्रत्यक्ष और अनुमान नामक ज्ञानमे अभावकी ग्राह्यता ता होगी नहीं । क्योंकि प्रमाण और तुच्छाभावका तादात्म्य नहीं माना है और इसी कारण अभावसे प्रमाणकी उत्पत्तिके सम्बन्धका क्षणिकवादमें विरोध आता है । तुच्छाभावसे प्रमाणकी उत्पत्ति माननेपर वह तुच्छाभाव भाव स्वभाव ही बन बैठेगा । प्रमाण और नैरात्म्यका यदि सम्बन्धान्तर मानते हैं तब तो लिंगकी त्रिविधता का विरोध होता है । अर्थात् क्षणिकवादमे लिंग माने हैं तीन—कारण, स्वभाव और अनुलब्धि । लेकिन अब यहाँ प्रमाण और तुच्छाभावके सम्बन्धमें कोई अन्य लिंग मानना पड़ा प्रमाण और नैरात्म्यका जब तीनों प्रकारोंमेंसे कोई सम्बन्ध न रहा तब अन्य प्रमाणकी सिद्धि होवेगी ही । फिर दो प्रमाणोंके नियमकी विघटन कैसे न होगा । अर्थात् अब प्रमाण तीसरा मानना पड़ेगा जो अभावका ग्रहण करने वाला होगा ।

अभावकी समझ किये बिना क्षणिकवादमे प्रत्यक्ष व अनुमान प्रमाण की भी असिद्धि—अभावसे ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं होती, ऐसा एकांत करनेपर प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण भी न बन सकेंगे क्योंकि खुद क्षणिकवादियोंने कहा है कि पदार्थसे अभावमें प्रत्यक्ष प्रमाणका अभाव होना है अतएव प्रत्यक्षमे प्रमाणाता आती है व साध्यके साथ जिसका प्रतिबन्ध है ऐसे साधनको हेतु माननेपर भी ये दोनों बातें एक समान हैं । इस कथनमें अभावकी सिद्धि सम्भवे बिना कुछ निर्णय न किया जा सकेगा । तब प्रत्यक्ष और अनुमानका भी निश्चय कैसे हो सकेगा ? परन्तु मानसिक जो अभाव ज्ञान है वह अपनी कारण समझीमे उत्पन्न होता है और वह अभाव का परिच्छेदक है ऐसा माननेपर तो अभावका ग्रहण करने वाला कोई प्रमाणान्तर बन जायगा । तब प्रमाण प्रतिबन्धका नियम न रहा । एक प्रमाण दो ही हैं । इस प्रकार अभावके अग्रहण करनेपर ये समस्त दो उपस्थित होते हैं । उस दोषको टालनेकी दृष्टि रखने वाले दक्षिणियोंको यह मानना होगा कि जिस अभाव की प्रतिपत्ति होती है वह अभाव व भी वस्तुका अभाव ही है । जैसे पदार्थका धर्म प्रतिस्व है सभी प्रकार उदयका धर्म न प्रतिस्व भी है और उस अभावकी प्रतीति प्राप्त करता है । तब यह निश्चित हुआ कि जो दार्शनिक केवल भावैकान्तकी मानते हैं उनके यहाँ अनेक १८वीं भी सिद्धि नहीं हो सकती । अतः प्रागभात, प्रध्वभाव अन्वयान्ता-

कि पर रखकर लोग चढ़ते हैं वे पद नर्मैनीके दोनों लम्बे न ठो, बँधे हुए हैं । क्या नौई नर्सनीका पद ऐसा भी हो सकता है कि जो एक काठने बधा हुआ हो ? या नर्मैनीके पद जर्मोंको तरह समस्त पदार्थ भावस्वभाव और प्रभाव स्वभाव दोनों प्रत्यक्ष हैं । पदार्थ मत् है तो वह स्वस्वमे मत् है, परस्परसे प्रमत् है । स्वरूपादिक की तरह परस्परपादिकसे द्वारा भी प्रान इष्ट तत्त्वका म्द वि मान लेनपर अने इष्ट तत्त्वका विघात होना है ।

अभावका अपन्हव करनेपर विज्ञानमात्र तत्त्वकी साधनाकी निरूप्यता—विज्ञानाद्वैतवादियोंके यहाँ भी अभावका अपन्हव करनेपर उन विज्ञानाद्वैतको स्वरूपादिकके द्वारा जैसे सद्भाव माना है उस तरह परस्परपादिकके द्वारा भी सद्भाव मान लेंगे । तो उसमें भेदरूपता या जायगी प्रथमा वह रहेगा ही नहीं । परस्परपादिके द्वारा जैसे जानाईतका अभाव माना है इसी प्रकार स्वरूपादिकके द्वारा भी उस ज्ञानमात्रका अभाव माननेपर स्वयं उस इष्ट विज्ञानमात्र तत्त्वका विरोध हो जायगा । कोई भी प्रमाण सर्वात्मिक रूपसे भाव प्रथमा अभावका ग्रहण करनेमें समर्थ नहीं है । याने स्वरूपसे भी सद्भाव है और पररूपसे भा सद्भाव है, ऐसा म न जाता है तो भा वस्तुका स्वरूप नहीं बनता । प्रसत् हो जायगा वस्तु । और, पररूपसे भा अभाव है तथा स्वरूपसे भी अभाव है ऐसा भी कहीं देखनेमें नहीं आता, और न ऐसा सर्वात्मिक भावको कोई प्रमाण ग्रहण करता है । यदि कोई प्रमाण व्यवस्था से भाव और अभावको ग्रहण करने लगे तो पदार्थके प्रतिनिधित्वता रह ही नहीं सकती कि यह घट ही है, कपडा आदि न नहीं है । इसको सिद्ध करनेका फिर कोई उपाय न रहेगा ।

भावप्रमेयके एकान्तमें भावनियमप्रतिपत्तिका भी, अभाव—और प देखिए । ज्ञानिवादियोंके यहाँ भा व का प्रमाणका विषय बताया गया है । अर्थात् प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण केवल स्व लक्षणको सद्भावको ही विषय करते हैं, रूप प्रकार जो भावप्रमेयका एकान्त मानते हैं, अर्थात् प्रमेय है तो केवल भाव ही है ऐसा कहनेवाले एकान्तवादियोंके यहाँ अभावकी प्रतिपत्ति नय भी प्रमाणसे रहित है । इस ही कारण भावकी प्रतिपत्ति होती है ऐसा निश्चय नहीं बन सकता । कोई भी पदार्थ है तो उसका कथंचित् सिद्ध होगा ही । यदि किसी प्रकारका किसी पदार्थमें किसीका अस्तित्व न माना जाय तो स्वभावकी व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती । घटमें पटकी अस्तित्व न मानो जाय तो कैसे व्यवस्था बनायी जा सकेगी कि यह पट ही है । तो पदार्थका अस्तित्व कायम रखनेके लिए यह मानना होगा कि पदार्थ स्वरूपसे सत् है और पररूपसे प्रसत् है । जब इसके माने बिना स्वरूप व्यवस्था नहीं बन सकती तो सिद्ध हो गया ना, कि अस्तित्ववाद है, एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यसे । इस अस्तित्वभावका निराकरण करनेपर फिर कोई भी वस्तु अपना स्वरूप नहीं रख सकती है ।

प्रमाणों साधनके न होनेका नियम जिसमें पडा हुआ है ऐसे ग्रन्थानुसृत लक्षणवाले साधनस जब साध्यकी सिद्धि हो जाती है तो साधनका समर्थन बन ही गया ना । अब साधनकी वही क्या आवश्यकता रही ? सपक्षपक्षके प्रभावमें भी जब सर्व पद्यों का अनित्य सिद्ध करनेमें अलगकव दो मत्वादिक हेतु देते हैं तो देखिये । उन्होने कुछ भी साधन माना है उसका सपक्षमत्व नहीं है । जब क्षणिकवादी यह अनुमान प्रयोग करते हैं कि मय अनित्य है मत्त्व होनेसे तो अब इसका सपक्ष वे बनायें क्योंकि सब कुछ तो पक्षमें प्रत्यूत हो गया । सपक्ष बनानेके लिए अब कुछ भी न रहा । ता जब सपक्ष ही नहीं है तब उसमें साधनके स्थावकी बात ही क्या ? ता भी सपक्षमत्वका प्रमाण होनेपर भी अबका प्रत्यक्ष सिद्ध करनेमें जो सत्वादिक हेतु दिए गए हैं उनसे यह सिद्ध है कि क्षणिकवादियोंने स्वयं सपक्ष मत्त्व के प्रभावमें भी साधनका साध्यका साधक माना है । स्वयं जहाँ धर्मो धर्म असिद्ध है, विज्ञानादित की धर्मनाते धर्मों और धर्म ये सिद्ध नहीं है क्योंकि धर्मों धर्म माननेपर वहाँ द्वैतका प्रसंग प्रा जाता है । ता वहाँ पक्ष धर्म न होनेपर भी प्रमाणके अस्तित्वमें इस साधनको हेतुरूपसे दिया ही गया है और किमी किमी प्रयोगमें त्रिप्रमाणके प्रभावका प्रभाव होनेपर भी हेतुरूप- नहीं माना । जैसे कोई यह अनुमान बनाये कि यह मंत्रीका लडका स्य म-है मंत्रीका लडका होनेसे तो इस हेतुका पक्ष सत्त्व भी-है, सपक्ष सत्त्व भी बन सकता है, विपक्ष व्यावृत्ति भी बन सकती है, लेकिन इस अनुमान प्रयोगमें साधनका ग्रन्थानुसृति नहीं है, तो ग्रन्थानुसृतिका नियम न होनेसे देखो यह हेतुरूपसे नहीं माना गया । अतः ग्रन्थानुसृति ही साधनका सही लक्षण है और ऐसे हेतुसे ही साध्यकी सिद्धि होती है । त्रिलक्षणताकी कल्पना करना व्यर्थ है ।

शून्यवादके मन्तव्यमें विद्वत्पुत्रका वर्णन - अब यहाँ माध्यमिक अणुका य दो कहते हैं कि साधन और दूषणका प्रयोग शून्यवादियोंके यहाँ परमार्थमें सिद्ध नहीं है जिसमें कि बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग कोई सद्भूत वस्तु परमार्थमें सिद्धकी जाय । और अस्मिन् हेतुम साध्यकी सिद्धि का नहीं जा सकती, यदि अस्मिन् हेतुमें मोक्षकी सिद्धि की जानी लगे तो इसमें अनीत विद्वत्पुत्रों बन जायेगी । इस प्रकारके सम्प्रधानमें कहते हैं कि यह भी सब बिना विचारें कहा गया है । क्योंकि यदि परमार्थमें नैरात्म्यक सिद्धि नहीं मानो जा रही है तो शून्यवादमें दूषणना भी नहीं दिया जा सकता । जब वास्तवमें हेतु अनुमान साधन आदिक सा ही नहीं गए हैं तो वास्तवमें शून्यवादकी सिद्धि भी नहीं बन सकती । देखिये ! कल्पना मात्रमें साध्य साधनकी व्यवस्था करना अस्मिन् नहीं है । यदि सत्य साधनकी व्यवस्था कल्पनासे की जाती है तब तो वह मिथ्या है और मिथ्या साध्य साधनसे कोई बात सिद्ध नहीं की जा सकती या किसीके मतमें दूषण नहीं दिया जा सकता । और, यदि शून्यवादको परमाथ मानते हो तो शून्यवादके परमार्थना माननेपर केवल साधन सिद्ध ही कल्पित न बनेगी, किन्तु नैरात्म्य (शून्यवाद) भी कल्पित बन जायगा, क्योंकि काल्पनिक साधनसे वास्तवमें सिद्धि

भाव और अंतर्यामिभावके ऊपरके अंग वही व्यवस्था मानी ही होगी। जब पदार्थ वैधाय सद्भाव ही न रहा, सद्मदात्मक सिद्ध होता है। जब समस्तप्राणार्थ भवैकान्त प्रत्यये दूषण बनाने पर अभावैकान्त पक्षमें भी बाधा बतलाने है।

अभावैकान्तक्षेपि भावापह्नववादिनाम् ।

बोधवाक्य प्रमाण न केन साधनदूषणम् ॥१॥

- अभावैकान्त माननेपर स्वेष्ट तत्त्वकी सिद्धिकी निरूपायता अभाव का एकान्त स्वीकार करनेपर उसका अर्थ यही तो हुआ कि बाह्यका आन्तरिक विनाश भयावृत्ति अस्तित्व माना न गयी। कोई पदार्थ महत्त्व न रहे तो भावका अपह्नव करने वाले शून्यवादिषोके पर्याप्त ज्ञान, वाक्य, प्रमाण ये नहीं बन सकते। फिर किसके द्वारा साधनमें दूषण दिया जा सकेगा? सर्व शून्यवादियोंने अपने शून्यवादकी ऐसी प्रतिज्ञा की है कि जिस एकत्व अपनेकत्व स्वभावमें भावोक्तानिरूपण किया जाना है वस्तुतः वह स्वरूप नहीं है। ज्ञानमें कि एक और अनेक रूप उन भावोंमें नहीं घटित होता है। इस तरह सर्वका शून्य है ऐसी प्रतिज्ञा करना तो अभाव एकान्तका पक्ष है। उस अभाव एकान्तके पक्षमें भी जो अपने अर्थका साधन और दूषण का बने ऐसे ज्ञान का और वाक्यका बर्ण होना सम्भव ही नहीं है। न तो दूषणके साधनमें दूषण दिया जा सकता है और न अपने साधनमें कोई युक्ति दे जा सकती है। तब फिर कुछ प्रमाण ही न रहा, फिर कैसे प्रमाणके द्वारा नैराश्वकी सिद्धि की जायगी। न तो अपने समझनेके लिए नैराश्व सिद्ध किया जा सकता न दूसरेके समझनेके लिए नैराश्वकी सिद्धि की जा सकती। मला बतलाओ—यों भावको अपह्नव करता है, केवल अभावको ही तत्त्व मानता है वह किस वाक्यके द्वारा दूषण दे सकेगा। यदि कोई भी दार्शनिक अपने पक्षका साधन मानता है और परपक्षको दूषण देना मनता है तो उसके मनस्थानमें साधनकी सिद्धि बराबर सिद्ध होती है।

अभावैकान्तमें स्वपक्षसाधन व परपक्षदूषणकी अभावयता जब इस तरह भी देखिये कि वस्तुतः सभी पदार्थ सत् हैं। बाह्य पदार्थ और अन्तरङ्ग ज्ञान पदार्थसे सब परमार्थतः सत् हैं, क्योंकि उन सब पदार्थोंमें से किसी एकका भी अभाव किया जाय, बाह्य पदार्थ न माना जाय या अन्तः ज्ञान पदार्थ न माना जाय तो साधन और दूषणका प्रयोग करना बन ही नहीं सकता। यहाँ कोई यह शका कर सकता है कि इस अनुमानसे साध्यकी सिद्धि नहीं होती क्योंकि उपरमें पक्षधर्म, सपक्षस्व विपक्षवादृष्टि का अभाव है, सो बात नहीं कह सकते, क्योंकि जब एक युक्तिसे प्रकृतधर्मकी जानकारी पूर्ण रूपसे बन जाती है तब हेतुमें त्रिकलक कल्पना करनेसे लाभ क्या है? देखिये सपक्षमरद न होनेपर भी केवल एक ऐसे हेतुस जिसमें कि यह नियम निर्धारित हुआ है कि साध्यके अभावमें नहीं हो सकता तो साध्यके

की पुँरु में केवल प्रभाव भर करते हैं । अस्त्वका सर्वथा उपपन्नत्व नहीं हो सकता है ।

कल्पनासे सद्वादकी हेयता व शून्यवादकी उपादेयता माननेका 'व्यर्थ' ध्यामोह—अब यहाँ अकार कह रहे हैं कि कल्पनासे हेय सद्वादकी मान लिया गया है और उपादेय शून्यकी मान लिया गया है । तथा हेयका निषेध और उपादेयका विधान इन दोनोंका उपाय भी म न किया है । कल्पनासे ये सब बातें सिद्ध कर ली जायेगी । तब तो शून्यवादके मनव्यमे निलज्जताका दोष या केवल प्रलाप मात्र या एक किमी गुस्साके आकार मचे-अप्रलाप करने वाली बुद्धि न बनेगी, वह दोष न प्रायणा । इस शास्त्रके समाधानमें कहते हैं कि फिर तो इस ही पदके अर्थपर विचार करिये कि 'कल्पनासे है' इतने पदका अर्थ क्या है । कल्पनासे है क्या इसका तात्पर्य यह है कि स्वरूपसे है या पररूपसे नहीं है यह अर्थ है या स्वरूपसे है पररूपसे नहीं य दोनों बातें है कथवा दोनों ही बातें नहीं हैं ? इन विकल्पोका विवरण करनेपर विदित होगा कि यह सर्वे स्याद्वादके अनुकूल ही कहा जा रहा है ।

"कल्पना है" इसके अर्थरूप चार विकल्पोमे स्याद्वादके अनुसरणकी भूलकका विवरण - उक्त चार विकल्पोमेसे यदि कल्पनासे है इतने वाक्यका अर्थ यह किया जाता कि स्वरूपसे यह पदार्थ है तब तो यह बात स्याद्वाद शासनके अनुकूल ही है । प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे है । फिर तो वे वस्तु केवल अपनी हठ ही सूचित कर रहे हैं जो कि सर्वत्र है इसका अर्थ स्वरूपसे है मानकर फिर भी शून्यवादकी रट लगाये जा रहे हैं । न्यायके बलमे जो बात निरस्त हो जाती है, खण्डन-हो जाती है उसका यदि प्रलाप किया जाय, जिसमें अपने मतव्यकी सिद्धि कुछ भी न होती हो ऐसा प्रलाप एकमात्र घृष्टता ही है । स्वरूपसे अस्तित्वका तो स्याद्वादियों ममर्षन किया है मन्वेदनकी तरह । सर्वभाव स्वरूपसे हैं । जैसे कि मन्वेदनवादका इतना तो कह ही लेते हैं कि मन्वेदन अपने स्वरूपसे है । तब देखो कि 'अस्तित्ववाद'ों ने भी उम स्याद्वाद सिद्धांतके अनुकूल अब निवचन करनेकी और आनेकी ठान ली है । यदि कल्पनासे है इसका अर्थ यह किया जाय कि पररूपसे नहीं है, द्वितीय विकल्प माना जाय तो यह भी वाग स्याद्वादियोंके अनुकूल है । जैसे कि प्रथम विकल्पमे स्व-रूपसे अस्तित्वकी बात स्याद्वादके अनुकूल रही । अब केवल नाममें ही विवाद रहा । प्रथमे विवाद न रहा । तात्पर्य तो यह ही हुआ कि प्रत्येक पदार्थ पररूपसे नहीं है । अब इसे शून्यवाद कहा कुछ शब्द कह लिया जाय तो ऐसे अर्थकी मानकर फिर कहेंगी भी नमोसे कहा — केवल नाममें ही विवाद रहा । यह द्वितीय विकल्प भी प्रथम विचारकी तरह अनुकूल है । अर्थात् जैसे पदार्थ स्वरूपसे है, इस दानमे कोई बाधा नहीं है इसी प्रकार पदार्थ पररूपसे नहीं है इस मनव्यमे भी कोई बाधा नहीं आती । ऐसे मन्वेदनवादोंकी भी यह मानना पड़ता है कि उनमे ब्राह्मण ग्राहकके अभाव की विवचना है और ब्राह्मण ग्राहक का अस्तित्व है । तो जैसे वह ब्राह्मण ग्राहक

नहीं बन सकती। शून्यवाद है, यह क्या वास्तविक बात है। शून्यवादकी वास्तविकता यदि काल्पनिक साधनसे सिद्ध करते हो तो काल्पनिक साधनसे शून्यवादकी वास्तविक कल्पना सिद्ध नहीं हो सकती। यदि कहो कि शून्यकी सिद्धि वास्तविक नहीं है तब फिर पदार्थोंके सद्भावका निराकरण न किया जा सकेगा, क्योंकि शून्यसिद्धिको तो प्रपर मार्थ मान लिया जाने शून्य परमार्थ नहीं है। तो अर्थ यही हुआ कि प्रशून्य है। पदार्थों का सद्भाव वास्तविक है तब तो सब पदार्थोंकी शून्यता की सिद्धि नहीं बन सकती। अर्थात् अतस्तत्त्व-ज्ञानस्वरूप और बाह्यतत्त्व ये समस्त पदार्थ वास्तविक हैं इनमें शून्यताका दोष नहीं आता। और अब सभी पदार्थोंकी प्रशून्यता सिद्ध हो जाती है तब शून्यका साधन करना विरुद्ध बन जाता है।

प्रभावैकान्तपक्षमें विज्ञानोद्भूतकी असिद्धि—विज्ञानमात्र तत्त्वमें ज्ञानस्वरूपका वेद्य वेदकभाव नहीं है, तो वेद्य वेदक भाव न होनेसे यदि यह कह दिया जाय कि विज्ञानकी गति तो स्वतः होती है, याने ज्ञानकी जानकारीके लिए अन्य प्रमाणकी आवश्यकता नहीं होती, तो यही बात समारोपके व्यवच्छेदमें भी कहो जा सकती है तब मांसा साधनकी व्यवस्था कल्पनामात्रसे क्यों नहीं हो जाती? वहाँ भी सब कल्पनामें मत्ता होगा। जब कि शून्यवादका साधन एक कल्पनामात्रसे मान लिया जाता है तो कुछ भी बान कल्पना मात्रसे मान ली जाना चाहिए। तात्पर्य यह है कि जो लोग प्रभावका एकान्त करते हैं, मात्र एक प्रभाव ही तत्त्व है, सद्भाव कुछ भी नहीं है तो जब कुछ है ही नहीं तो इसके मायने यह हुआ कि वाक्य भी नहीं है, ज्ञान भी नहीं है, प्रमाण भी नहीं है। तो दूसरेको समझावेगे किस तरह कि शून्यवाद ही तत्त्व है और स्वयं भी जानेंगे किस तरह कि शून्यवाद भी तत्त्व है। तो प्रभावका एकान्त माननेपर शून्यवाद का साधन नहीं बन सकता है और भाववादका दूषण देनेमें न कोई प्रमाण बन सकता है और न कोई वाक्य बन सकता है।

शून्यवादकी अन्त स्वीकारता न होनेपर भी शून्यवादकी व्यर्थ पुकार किसी भी प्रमाण या साधनसे परमार्थन नैरात्म्य ज्ञानका व्यवच्छेद मान लिया जाय तो इस स्थितिमें साध्य साधनकी व्यवस्था काल्पनिक न रहेगी और नैरात्म्य ज्ञानके व्यवच्छेद होनेसे जो प्रपरमार्थ मान लिया जाय, साम्प्रतिक स्वीकार किया जाय तब तो फिर वहाँ नैरात्म्य ज्ञानका निराकरण न हो ऐसे वाक्य वाक्य भावसे शून्य उस नैरात्म्य ज्ञानकी उस सम्बेदन मात्रकी स्वतः भी गति नहीं बन सकती और तब बहिस्तत्त्व और अतस्तत्त्वकी प्रशून्यता हो जाती है तब देखिये कि ये शून्यवादी हेय नपादेयसे रहित वार्ताकी केवल पुकारते ही हैं। उनको दृष्टिमें हेय तो है अतस्तत्त्व और बहिस्तत्त्व तथा नपादेय है नैरात्म्य याने कुछ स्वरूप न आये कोई मुद्रा ही न बने, ऐसा सम्बेदन मात्र। इस प्रकार हेय नपादेय रहितरूपसे केवल शून्यवादी एक पुकार ही करता है उनका सिद्धान्त सिद्ध नहीं होता है। जैसे नि तत्त्वोपपन्नवादी अपने सिद्धान्त



किसी निर्णीत प्रमाण आदिक तत्त्वका धारण करके ही तो प्रतिष्ठाति अर्थमे विचार चला करता है। जहां ममा बातोंमें विवाद है प्रमाण तत्त्व भी नहीं, साधक वचन भी नहीं कुछ भी नहीं है, जहां प्रवेष्ट ही विवाद है वहां तो विचारणा भी नहीं चल सकती। सब देखिये। किसी मोहमहा भदभरी चेष्टा है, शून्यवादानुयायियोंकी कि विचारकी धोमाव मानते हैं। सी जहाँ विचार तो कुछ चल ही नहीं रहा है और हमारे शिष्यादिकोंको समझानेके लिए उस विचारका प्रतिपादन किया जा रहा है, शस्त्रका उपदेश करते हैं उपदेशका कर्ण किया जाया करता है अपने गुरुवर्यराकी वन्दना कियो करता है। तो रहा क्या ? उन्होंने तो सब कुछ ही निराकृत कर दिया। विचारका अभाव होनेसे किसी भी अर्थका समर्थन नहीं, सब क्यों न मोहमदभरी यह चेष्टा करी जाय ? स्वयं उद्देश्य किए गये, विचारका प्रतिपादन करने वाले शास्त्रादिक को जो निराकृत करता है, विचार ही नहीं, वह कैसे न अविवेकमत्त कहा जाय ?

अभावकान्तपक्षी शून्यवादियोंके सिद्धान्तमे माया, स्वप्न, भ्रम आदि सकल योजनाओंकी असिद्धि—यह शकाकार कहते हैं कि देखिये ! समस्त भाव अर्थात् पदार्थ किसी मायाकी तरह है, स्वप्नकी तरह है, इस प्रकारका क्षणिकवादियों के गुरुओंका उपदेश बराबर मौजूद है फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि क्षणिकवादों सबका ही निराकरण कर रहे हैं और ये उन्मत्त होंगे, इसके समाधानमें बढ़ते हैं कि भ्रमो देखिये ! इन शून्यवादियों का यह मनमय बुद्धिका विरोध, अग्राह्य इस समस्त लोकका उल्लंघन कर गया। सो कैसे कर गया ? इसमें बड़े आश्चर्यकी बात लग रही है। और, फिर भी ये शून्यवाद कहकर, सबका निराकरण करके भी अपने गुरुओंका कीर्तन करते हैं। तो इस सम्बन्धमे एक मोहनीय कमके तीव्र विपाक के सिवाय और क्या कारण कहा जा सकता है ? जहाँ विचार नहीं, प्रमाणादिक तत्त्व नहीं, अतस्तत्त्व बहिस्तत्त्व नहीं वहाँ उपदेशको परम्परा बताना और ऐसे उपदेशोंको अभिवन्दन करना यह चेष्टा केवल एक अपने पक्षध्यामोटवश ही हो सकता है। शकाकार कहता है कि स्वप्नदिवमें होने वाले भ्रमकी तरह ये आचार्य पुरुष उपदेश आदिक भी सब भ्रान्त हैं, इनका भी विभ्रम ही है, इस कारण दाप नहीं दिशा जा सकता। जैसे कल्याण नैरात्म्य ज्ञान की सिद्धि करने हैं भी ही कल्याणसे जो आचार्य आदिक भी माने गये हैं, सब तो कोई दोष न होगा। इसके समाधानमे कहते हैं कि फिर तो जरा गहरी घना दो विभ्रममें भी क्या विभ्रम है या विभ्रम ? यदि कहो कि भ्रममे भ्रम नहीं है, तो फिर यह कथन तो सही न रहा कि सबका विभ्रम हो गया है। जो भ्रमका तो विभ्रम नहीं हुआ। यदि कहो कि विभ्रममे भी विभ्रम बना हुआ है तो इसका अर्थ क्या हुआ ? विभ्रममे भ्रम है याने भ्रम मरत्य नहीं है भ्रम है यह बात प्रमाणीक है तो अर्थ यह है कि भ्रम नहीं है, कोई तथ्यकी बात है। भ्रममे भी भ्रम मान लेनेपर प्रर्थ यह होगा कि सब जगह कहीं भी भ्रम नहीं है। भ्रम खुद भ्रमरूप है। जैसे कोई कहे 'क' उसे भी हम बातमें मन्देहका ज्ञान हो रहा है और यह कह देवे

भाव सम्बेदनमें पररूप माना है और उस पररूपसे रहित सम्बेदनको बताते हैं तो ज्यों सम्बेदनमें पररूपसे नास्तित्वकी बात ज्ञानमात्र प्रवृत्तवादी कहते हैं, तो यों ही ममत्त्व पद योंके पररूपसे नास्तित्वका समर्थन करना चाहिए कि सप्रत्य पदार्थ पररूप से नहीं है। इसमें किसी भी प्रकारका विवाद नहीं है। इस कारण याने जब स्वरूपसे सत् और पररूपसे अस्तित्वकी बात सिद्ध हो गई तो उभय और अनुमयका विकल्प भी अर्थ समझ लेना चाहिए। जब सद्धर्मिसे है इसका अर्थ स्वरूपसे है, कर लिया गया, और उसमें कोई विवाद न रहा और सम्प्रतिसे है, इसका अर्थ पररूपसे नहीं है यह कर लिया गया और हममें भी बाधा नहीं है। तो इस ही प्रकार यदि सद्धर्मिसे है इसका अर्थ यह किया जाय कि स्वरूपसे है, पर रूपसे नहीं है। तो हममें भी किसी भी प्रकारका विवाद नहीं है। यह तृतीय विकल्प भी समर्थित होता है। अब यदि चौथे विकल्पकी बात लेंगे कि अनुमयरूपसे है पदार्थ यह है "कल्पनामि है" इस वाक्यका अर्थ ता इसमें भी कोई विवाद नहीं है। एक साथ दोनों दृष्टियों बान देखी जाय तो वह अवलम्ब्य होगी है। अनुपपत्ति है वह, इस बातका भाग्य ममत्त्व किता ही जायगा। अब यहाँ शास्त्रकार कहते हैं कि हेय उपादेयका ज्ञान सद्गुणरूपक रूपसे है इसका अर्थ यह है कि हेयोपादेय ज्ञान मृपात्मक रूपसे है, कल्पनात्मक रूपसे है। तो उत्तरमें यही कहना पर्याप्त है कि इनकी भी चर्चा उन चार विकल्पोंमेंसे कर लीजिए। मृपात्मक रूपसे है इस मतव्यका क्या स्व, पर, उभय, अनुमय रूपसे सत्त्व है, इन चार विकल्पोंमें वह निराकृत हो जाता है। स्वरूपसे है, पररूपसे है, उभयरूपसे है या अनुमयरूपसे है। इन सद्धर्मिके विकल्पोंमें उक्त कथनकी भाँति यह कथन सूचित हो जाता है कि हेय-उपादेयका ज्ञान केवल कल्पनासे माना गया है।

विचागनुपपत्तिरूप सवृत्तिलक्षणकी अयुक्तता होनेसे शून्यवादकी असंगतता — यहाँ शून्यवादी कह रहे हैं कि हमारे मतव्यका आधार यह है कि सब कुछ कल्पनासे माना गया है और कल्पना कहा है विचारकी अनुपपत्तिकी। वहाँ कोई विचार ही उत्पन्न नहीं होता वह है सम्प्रति। इसके समाधानमें कहते हैं कि शून्य-वादिश्रीका यह सिद्धान्त अयुक्त है क्योंकि विचारका ही अभाव है शून्यवादमें। जब विचारका ही अभाव है तो किसी पुरुषने किसी मतव्यका विचारसे अनुपपत्ति बताना यह बात कही नहीं जा सकती। कोई बात हो तब उसको कहा जाय कि किसी जगह किसीके उसकी उपपत्ति नहीं है। किन्तु जो है ही नहीं, विचार है ही नहीं तो विचारके अभाव होनेपर किसी पुरुषने यह कहना कि विचारके द्वारा अनुपपत्ति है यह केवल अविवेकपूर्ण कथन है क्योंकि शून्यवादीके सिद्धान्तमें तो कुछ भी निर्णीत नहीं है। जिसका आशय करके किसी अन्य जगह अनिर्णीत अर्थमें विचार लगाया जाय क्योंकि शून्यवादीके तो सर्वत्र ही विवाद है। विचार किसी अनिर्णीत अर्थमें अग्नर चलता है तो प्रमाण आदिक तत्त्वका कौन तो सहारा लेकर चलेगा ? प्रमाण प्रत्यक्ष हो, अनुमान कोई प्रबल ज्ञान हो, जिसकी समीचीनताका पहिलेसे निर्णय कर रखा हो तो

उपप्रवृत्तान्तकी दृष्टि से भी स्पष्टविधात और अनिष्ट सयात--जैसे प्रथम  
मूल्य मानने वाले पुरुष अपने दृष्ट तत्त्वका घात करते हैं और अनिष्ट तत्त्व मानने के  
लिए दाखिल हो जाते हैं उस ही प्रकार भाव और प्रभावका तादात्म्य एकान्त मानने  
वाला कोई भी वर्जितिक प्रवेश माने हुए उभय एकान्तका निराकरण कर देना है और  
यों नहीं माना गया है मत्व - जैसे भावकान्त और प्रभावकान्त से इस अनिष्ट तत्त्व  
की भी ये अपने व्यवहारे गिद्धि कर लेते हैं क्योंकि जहाँ परस्पर निरपेक्ष भाव और  
प्रभावका सम्यक् साक्षात् गता है तो यह जो अर्थव्यक्तिसे माना गया है। अर्थात् प्रत्यक्ष  
और विवक्षाका व्यवस्था है नहीं। सी प्रभावसे ही तथा भावका प्रवेश और भावमें हो  
गया प्रभावका प्रवेश। तो अर्थ भावमें प्रभावका प्रवेश हो गया मत्व नो रहा भाव  
प्रभाव। प्रभाव तो वहाँ है ही नहीं और जो प्रभावमें भावका प्रवेश नो गया तब  
रह गया प्रभाव एकांत। वही प्रभावकी बात कुछ न रही। तो जो समय एकान्त  
माना है मत्व गता यह विद्वत्ता है क्योंकि प्रभावमें हुआ भावका प्रवेश, भावमें  
हुआ प्रभावका प्रवेश। अन्तर्गत अर्थ और प्रभावके प्रविष्ट होने पर एकका  
दूसरेमें प्रवेश समोकार नहीं करते, तब भी भाव और प्रभावसे भेद मिट हो जाता है,  
इस कारण यह दोनो ही प्रविष्ट न रहा और इस तरह जो स्याद्भावका विवेक करने  
माने हैं वे प्रवेष्टाभाव न रहकर केवल एक प्रभाव ही उभय एकान्त रमने हैं मत्वकी  
कोई प्रेक्ष न गता। मत्व और प्रभाव के लक्षण परस्पर एक दूसरेका परिदार करने हुए  
ही स्थित रह सकते हैं। अर्थात् भावप्रभाव के पदार्थ देना जा रहा है उसमें जो  
सर्वथा सम्यक् एकत्वमें लब्ध होता है। जैसे कि सर्वथा भाव एकान्तमें लब्ध  
है। इसी प्रकार परस्पर निरपेक्ष एकान्त भी दाखिल है। वस्तु तो भाव एकान्त और  
प्रभाव एकान्तमें रहित प्रभावित प्रभावप्रभावप्रभाव मिश्र होती है। इस प्रकार जो  
अर्थ सिद्धांतानुसारिणीने तब उभय एकान्तका सापेक्ष किया इसका निराकरण हुआ।



कथन युक्तिमग्न नही है। यदि स्याद्वादका आलम्बन न लिया जाता तो विरोध उभ ही प्रकारसे अवस्थित रहता है। हाँ प्रधानाद्वैत माननेमें उभयै एकान्त माना गया नही कहलाता है। तो इस प्रकार स्वयं न मानते हुए भी उन्हें भी कश्चित् स्वभावात्मक तत्त्ववादकी बात माननी ही पड़ेगी। प्रधान व्यक्त-भी है, अव्यक्त भी है। अब परिणामकी अपेक्षा व्यक्त है और स्वयंके स्वरूपकी अपेक्षा अव्यक्त है। तो यही तो स्याद्वादियोंका आलम्बन हुआ। पदार्थोंमें भी तो स्याद्वादका आलम्बन किया जाता है वह यद्यपि उत्पादव्ययकी दृष्टिमें है, लेकिन पद्वृत्ति यह ही है। प्रत्येक-पदार्थ-पर्यायकी दृष्टि से व्यक्त है, अनित्य है, और स्वरूपकी दृष्टिसे वह व्यक्त नहीं है तो इस प्रकारका अनुसरण तो स्याद्वादमें ही बनता है। स्याद्वादकी पद्वृत्ति अपनाये बिना फिर तो इच्छा-नुसार उनकी बात रह जायगी। कभी महत् आदिकको व्यक्त कह दिया जायगा। कभी प्रकृतिके स्वरूपको अव्यक्त कहा तो कभी व्यक्त भी कह दिया जायगा, इस कारण यह उभयै एकान्त भी सिद्ध नहीं होता। भावैकान्तमें तो अभावका अवन्वय कर दिया जानेकी बात नही बनती। स्वयं सिद्ध और परमनूपण भी अभावका अवन्वय करने वालेके यही नही बनता। इसी प्रकार अभावैकान्तमें भी भाव न माना जानेसे इस पक्षकी भी सिद्धि नही बनती। और, कोई दार्शनिक भावाभावात्मक पदार्थ भी माने और माने स्वरूपसे कि स्वरूप और पररूप दोनोंसे ही तो सत् है और स्वरूप पररूप दोनोंसे ही असत् है। तो एक ही दृष्टिमें परस्पर विरोध दो घम एकमें कायम नहीं रह सकते क्योंकि भाव अभावके परिहार पूर्वक रहेगा और अभाव अभावके परिहार रहेगा। इस तरह उभयै एकान्त भी सिद्धि की प्राप्ति नहीं होगी। उभयमें भी अनेक विरोध हैं। यो तीन पक्ष न रहे, न भावैकान्त रहा और न उभयै एकान्त रहा और न अभावैकान्त रहा। और किसी तरह अनुभवे एकान्त भी नहीं रहवा, इस बातका अब वरण करेंगे।

अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नैवाच्यमिति युज्यते ॥१३॥

अवाच्यताके एकान्तमें अवाच्यत्व कहनेका भी अनुसरण—अवाच्यता की एकान्त करनेपर अवाच्य है इस प्रकारका वचन भी लगे नहीं सकता। पहिले भावैकान्त, अभावैकान्त और उभयैकान्त में निराकरण करके यहाँ अनुभवे, एकान्तका निराकरण किया जा रहा है। अनुपपत्ति प्रथम है दोनों नहीं। और जब दोनों नही इ तो उसका तात्पर्य यह निकाला कि अव्यक्तव्य है। तो ऐसा अव्यक्तव्यका प्रकाश करने पर फिर तो यह अव्यक्तव्य है। इस प्रकारसे भी व्यक्तव्य न होगा। अणिकवादी दाद-निकीमेंसे कोई दार्शनिक उक्त तीन पक्षोंमें दिये गए दोषको दृष्टानेकी इच्छासे कि अब भावैकान्तमें दोष है अभावैकान्तमें दोष है और उभयैकान्तमें भी दोष है तब तत्त्व यह मानना चाहिए कि तत्त्व सर्वथा अव्यक्तव्य है। यो जो अणिकवादी अव्यक्तव्य तत्त्वका आलम्बन करते हैं वे भी अव्यक्तव्य हैं, ये स्वयं भी कैसे बोल सकेंगे जिससे कि उनके

प्रधान पुरुष सिद्धान्तानुयायियोंके भी उभय तान्तकी अभिधि—उभय  
 एकांतके निराकरणके प्रकारवत् साहचर्यको उभय एकान्त प्रमाणनिष्ठ नहीं होता  
 है। किसीको नित्य ही मानना व किसीको अनित्य ही मानना तो उभय एकान्त है।  
 जो वे उभय एकांतको कहते हुए तीन लोकको माने समस्त पदार्थोंको महत् आदिककी  
 अभिव्यक्तिसे तिरोहित कर देते हैं, निराकृत कर देते हैं, क्योंकि प्रभव ऐसा जो ननेमें  
 नित्यत्वका प्रतिषेध हो जाता है। जहां अभिव्यक्तिवाद काय्यता गया है और प्रलयवद  
 भी बनाया गया है तो अभिव्यक्ति प्रो. प्रलयके मूलमें अवस्थित। जो नित्यत्व नहीं  
 ठहरता। और, इसी प्रकार यह भी स्पष्ट होना है कि जो नष्ट हुआ है वह सर्वथा  
 नष्ट नहीं हो रहा। कथंचित् नित्य ही है, क्योंकि विनाश ही प्रतिषेध है। जो पदार्थ  
 मूलतः है उसका कभी विनाश नहीं होता। साक्ष्यसिद्धान्तके अनुसंधान जो भी कहते हैं  
 कि भूगोला विलय सम्भाव्यप्रमाणों होता, सम्भाव्यप्रमाणोंका विलय अहंकारमें होता, अहंकार  
 का विलय महानमें और महानका विलय प्रधानमें होता। तो यों प्रधान तो बराबर  
 रहा उसका तो लोप नहीं किया जा सकता। तो कोई भी पदार्थ जहसे नष्ट नहीं हो  
 सकता। चाहे अभिव्यक्तिवाद हो, चाहे उद्भववाद हो, अभी जगह मूलमूल पदार्थोंकी  
 रक्षा माननी ही होगी। तब यह मानना प्रवेगा कि विनाश और प्रकट होजाता है  
 इस तरह मान्य प्रमाणों किसी भी पदार्थ, मुद्दे पर होने लगे हुए भी स्पष्ट दृष्टि से हारा  
 लेना ही होगा। जैसा कि सर्वत्र कहा जाता है—तो यदा तदा भूत भूत करके आखिर  
 बिलमें प्रवेश करना ही है, सभी प्रकार, किसी भी तरह, एकात्म ब्रह्म जगत् ही हीन  
 कनेने लेकिन तत्त्वकी सिद्धि स्पष्ट है, अलम्बन निराश्रित बिना ही नहीं सकता, जो  
 आखिर किसी न, किसी रूपमें व्याख्यात कर आ लान लेना ही होगा। तीन लोक माने  
 समस्त पदार्थ महत् आदिक व्यक्त करते तो प्रपेत है, मर्यादा तिरोभूत होते हैं और  
 अव्यक्त स्वरूपसे उनकी सत्ता बराबर काय्य रहती है और ऐसा खुद माना भी है कि  
 'स प्रधानमे दो रूप है। व्यक्त और अव्यक्त'। तो प्रधानको परिणाम होते हैं  
 वे तो होते हैं व्यक्त और स्वयं भूतमें जो अनास्तित्व है वह है अव्यक्त। स्वरूपसे  
 कहा है साक्ष्य सिद्धान्तमें कि कारणशक्ता, अनित्य, अन्वयक, क्रियावान्" अनक  
 हृदयको आश्रय रहने अज्ञे, चिद्रूप, अव्यक्त, साक्ष्य, प्रत्यक्ष, तो व्यक्त होता है याने  
 महत् अहंकार आदिक तत्त्व इन विशेषणोंमें युक्त होते हैं और, प्रधान उनसे विधीत  
 है और वह अव्यक्त होता है।

प्रधान तत्त्वमें भी कथंचिद् व्यक्ताव्यक्तप्रमकता अनिवार्य होनेसे स्या  
 द्वादके अनुसरणकी अनिवार्यता - साक्षात् कहने हैं कि परमार्थसे व्यक्त और  
 अव्यक्तमें अपना अपना एकत्व है अतः सर्वत्रोके सिद्धान्तमें व्याख्यात कर आ लान नहीं  
 आना। ऐसा साक्षात् कह रहा है याने परमार्थ कह बनाया कि कोई तत्त्व अव्यक्त  
 है। एक हीका व्यक्त और अव्यक्त रूप विवक्षासे नहीं कह रहे हैं फिर व्याख्यातियोंका  
 आलम्बन साक्ष्य सिद्धान्तमें कैसे भी जायग ? इसके सम्प्रधानमें कहते हैं कि यह

क्योंकि पदार्थका निज लक्षण अनिर्देश्य है, इस कथनका यही तो अर्थ हुआ कि अवक्त-  
व्य है। प्रत्यक्ष प्रमाण कल्पनासे रहित है। वहाँ कोई कल्पना विकल्प उठते ही नहीं  
है, तो इसका भी तात्पर्य यही तो हुआ कि इसमें विकल्प ही नहीं तो अवक्तव्य है।  
तो जैसे यह शब्द बोला जाना है ५मी तरह यह कह दिया जाय कि सर्वत्र तत्त्व  
प्रवक्तव्य है, तो इस वचनमें भी विशेष क्या प्राप्ति। क्योंकि प्रवक्तव्य है यह तत्त्व, ऐसे  
वचन बोले बिना दूसरेकी समझाया ही नहीं जा सकता। दूसरेकी इस प्रवक्तव्य तत्त्व  
का प्रतिबोध करानेके लिये ये वचन पर्याप्त है कि तत्त्व प्रवक्तव्य है। अतः यह दावा  
नहीं दिया जा सकता कि तत्त्वकी प्रवक्तव्य माननेपर दूसरे समझ न सकेंगे और बिना  
समझे तत्त्वकी स्वीकारिता करनेपर सभी दार्शनिकोंके मतव्यक्त स्वीकार कर लेना  
होगा। जब यह दावा नहीं प्राप्त तो तत्त्व प्रवक्तव्य है यह बात सिद्ध हो जाती है।  
उक्त दावाके सम्बन्धमें कहते हैं कि यह कथन भी प्रयुक्त है। जो अभी उदाहरण  
दिया है। प्रत्यक्ष कल्पनापेक्ष है, स्वलक्षण अनिर्देश्य है। यह सब प्रसिद्धका उदा-  
हरण है। प्रत्यक्ष कल्पनासे रहित है ऐसी बात सिद्ध थोड़े ही है। तो प्रसिद्धके उदा-  
हरणसे कोई व्यवस्था नहीं माना जा सकती स्वलक्षण अनिर्देश्य है, यह जो उदा-  
हरण दिया है तो यह प्रसिद्धमानका उदाहरण दिया। जब पदार्थ है तब तो उदा-  
हरण दिया नहीं जा सकता। जब कुछ कहा जायगा पदार्थके सम्बन्धमें तब वह पदार्थ  
रहा ही नहीं, क्योंकि पदार्थ सर्वथा क्षणिक माने हैं क्षणिक निदान्तमें। उदाहरण  
भी यह प्रसिद्धमानका रहा। तो प्रसिद्ध और प्रसिद्धमानका उदाहरण युक्त नहीं  
करता। प्रसिद्ध पदार्थोंका ही उदाहरण दिया जाना साध्य होता है। जिससे जो  
दृष्टान्त दिये जायें वे सब प्रसिद्ध ही माना चाहिए, क्योंकि सिद्ध पदार्थकी व्यवस्थास  
ही दृष्टान्तोंका जन चलता है। अब यहाँ देखिये तो न तो स्व लक्षण प्रसिद्ध है और  
न कल्पना रहित प्रत्यक्ष प्रसिद्ध है? स्वलक्षण अनिर्देश्य कहा गया है न तो स्व  
लक्षणकी यदि सत्यता ही अनिर्देश्य माना जाय कि वह किन्ही शब्दोंमें निर्दिष्ट किया  
ही नहीं जा सकता। तो स्वलक्षण अनिर्देश्य है इस वचनके द्वारा निर्देश किया जाना  
प्रसिद्ध न बन सकेंगा अर्थात् 'स्वलक्षणाननिर्देश्य' इस वचनमें भी स्वलक्षणका  
निर्देश नहीं किया जा सकता। तो ये दोनों ही उदाहरण प्रसिद्धके उदाहरण है  
और फिर स्वयं यह कथन स्ववचन व्यक्त है। बात तो रहा रहे हो यह कि तत्त्व  
प्रवक्तव्य है और उनका किन्ही न किन्ही शब्दोंमें वक्तव्य बना हो रहे हो मत। अवक्त-  
व्यमाने ग्यान्तमें तत्त्व प्रवक्तव्य है, इस वचनमें भी कुछ कहा न जा सकेगा।

परमार्थज्ञानसे ज्ञात स्वलक्षणकी सविकल्पज्ञानसे ही निर्देश्यता होने  
परमार्थेन स्वलक्षणकी अनिर्देश्यता होनेसे प्रवक्तव्यतैकान्तकी निर्दोषताका  
शकाकार द्वारा कथन --अब शकाकार कहते हैं कि 'स्वलक्षण है' इस कथनमें भी  
स्वलक्षण निर्देश्य नहीं हो रहा किन्तु स्वलक्षण अनिर्देश्य है इस वचनके द्वारा स्व-  
लक्षण सामान्य ही निर्देश्य हो रहा है। स्वलक्षण सामान्यका अर्थ है व्यापक।



अवक्तव्यका एकान्त स्वी वन जाय । और यह अवक्तव्य है यह कथन भी वन जाय । तो अवक्तव्यका एकान्त करनेपर अर्थात् मन्त्र किन्ही भी शब्दोंमें कहा ही नहीं जा सकता, ऐसा पक्ष माननेपर फिर यह कहा ही नहीं जा सकता कि यह अवक्तव्य है । भी अनुभव एकान्तमें 'तत्त्व अवाच्य है' यह कथन न घटित होगा । और जब तत्त्व अवाच्यपनेकेरूपमें भी वाच्य न हो सकेगा तब फिर दूसरेको अपना दण्ड तत्त्व सम्झाया ही कैसे जा सकेगा क्योंकि दूसरेको समझा देना अपने ज्ञानसे नहीं होता । उसको समझानेके लिए तो शब्द, पद, वाक्यका ही सहारा लेना होगा । कोई यह सोचे कि हम तो जान गए उस अवक्तव्य तत्त्वको तो हमारे ज्ञानक द्वारा दूसरे शिष्य भी समझ लेगे भी शिष्योंको समझाना तुम्हारे ज्ञानके द्वारा न होगा, किन्तु उस ज्ञानमें आयो हुई बात का प्रतिपादन कर सकने वाले शब्द वाक्य ढोले जायेंगे तब दूसरोंका समझना संभव । भी अवक्तव्यके एकान्तमें जब अवक्तव्य है तत्त्व, इतने भी शब्द न बोल सकेंगे तो दूसरा कोई समझ न सकेगा ।

बिना परीक्षाके तत्त्वको मान लेनेपर सबके मन्त्रव्यकी दिना परीक्षा के ही मान लेनेका प्रसंग—जब कोई हमरा अनुभव तत्त्वको समझ ही न सका भी फिर शिष्टिकादियोंकी परीक्षका कैसे सिद्ध होगी ? जाने ये दार्शनिक प्रयोगक मे, भली प्रकार सोच समझ करके, निरुपेय करके हमने तत्त्वको काठ नहीं है यह बात कैसे परीक्षे प्रायगी ? और जब कोई यह न जान पायगा कि ये शिष्टिकादी परीक्षक हैं ना उनकी अपरीक्षकता सिद्ध होनेपर कि यह कोई समझकर परस्पर निर्णयकर कहन चाहे नहीं है किन्तु ये सभी स्वयं बिना निर्णयके हैं । ऐसी अपरीक्षकता उनकी सिद्ध होनेपर फिर अन्य अल्पज्ञानोंसे उन शिष्टिकादी वक्तव्योंमें विशेषता क्या रहेगी ? बिना परीक्षा किए हुए तत्त्वको ही मान लिया जाय तब तो सब निरनुश हो जायेंगे । जो शिष्टिकादिक जो कुछ भी कहेंगे वही मर्य है यही निर्णय देना होगा क्योंकि तत्त्व की परीक्षा किए बिना, युक्ति आदिकसे परत किए बिना जब तत्त्वको मान लिया गया जैसे कि अवक्तव्य तत्त्व है इसकी परीक्षाका कोई उपाय ही नहीं बनता, इस तत्त्वकी परीक्षा ही नहीं बनती और फिर भी हमको मान लिया गया । तब तो सभी दार्शनिकों का मन्त्रव्य मान लेना होगा, किसीका भी निराकरण न किया जा सकेगा ।

अवाच्यताकान्तमें प्रतिबोधका अवसर न होनेके सम्बन्धमें एक शंका प्रयोगान्—यहाँ शंकाकार कहते हैं कि अवाच्यताका एकान्त करनेपर दूसरोंको समझाया न जा सकेगा और बिना समझे तत्त्वकी माननेपर सभी तत्त्वोंके अवक्तव्यकी स्वच्छन्दता हो जायगी यह दोष नहीं होता । क्योंकि जैसे इतने शब्द ढोले जा रहे हैं कि स्वच्छन्द अतिविध्य होता है । अर्थात् पदार्थका निजका जो सही लक्षण है वह निर्वैयकी योग्य नहीं है, कहा नहीं जा सकता अथवा बोला जाय कि प्रत्यक्ष कल्पना में रहित है । तो जैसे ये शब्द ढोले जाते हैं तो उनसे अवाच्य ही सिद्ध होता है ।



अव्याप्योद्भवा तो निर्देश कर दिया था मकता लेकिन अग्रायोगों को ध्वस्त नहीं है। यह तो तत्त्वज्ञान ज्ञान है, उसमें कुछ मत्त्वकी भाव नहीं पायी है। कुछ मत्त्व ही स्व स्वक्षण सहजता है। तो यच्चनोके द्वारा स्वक्षणानुमा निर्देश नहीं किया गया किन्तु स्वक्षणानुमा सामान्य अर्थात् अग्रायोगका ही निर्देश किया गया है, क्योंकि स्वक्षणानुमा तो निर्देश सम्बन्ध ही नहीं होता। निर्देशका अर्थ है शब्द। निर्देश शब्दकी श्रुत्यन्ति है — निर्देशस्थले अन्वय अर्थ निर्देश, अर्थात् अर्थको द्वारा निर्देश किया जाये, अर्थात् अर्थ उन्ने निर्देश कहते हैं। अन्वय ज्ञान है शब्दोके द्वारा। अन्व निर्देशका अर्थ हुआ शब्द। तो स्वक्षणानुमा शब्द सम्बन्ध नहीं है। शब्दकी प्रवृत्ति अर्थात् अर्थही है अर्थात् शब्दका अर्थ अग्रायोग ही कुछ मत्त्व नहीं है। कुछ मत्त्व तो अस्तित्व है। अर्थमें शब्द नहीं हुआ करते कि अर्थ आधार हो और उसमें शब्द प्रत्यय ही जिससे कि शब्दोके अर्थों पक्षिमें मान लिया जाय और मत्त्व सह दिया जाय कि अर्थके प्रतिभास होनेपर शब्द भी प्रतिभासित हो जाता है। तो अर्थमें शब्द नहीं रहता। अर्थ स्वक्षण है मान अग्रायोग ही अन्वय है प्रत्यक्षानुमा श्रुत्यन्ति अर्थको ठीक ठीकी शब्दोंमें समझानेका उपाय ही नहीं है, क्योंकि तत्त्व तो अस्तित्व है। अर्थ कहना तो जो कुछ कहा जाना है अग्रायोग-अर्थों निर्देशपना। निर्देश शब्दोंसे रहता तो निर्देश हो जाना है क्योंकि उसमें कोई विरोध नहीं है। तो यो "स्वक्षणानुमा निर्देशः" इत्युच्यते द्वारा स्वक्षण सामान्य अर्थात् अग्रायोग ही कहा गया तत्त्व नहीं, तत्त्व तो अस्तित्व ही है।

अवाच्यतैकान्तवादियोकीकी आरेक्यका समाधान—उक्त शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि तब तो फिर स्वक्षण अज्ञेय भी हो जायगा। जैसे अभी कह रहे हैं कि पदार्थमें शब्द नहीं है जिससे कि शब्दके प्रतिभास होनेपर पदार्थ प्रतिभासित हो जायें, अर्थोंके प्रतिभासित होनेपर शब्द प्रतिभासित ही जायें। योः शब्द अर्थमें नहीं रहता। तो इस तरह स्वक्षण अनिर्देश्य कह रहे तो यो स्वक्षण अज्ञेय भी हो जायगा। जैसे कि स्वक्षणानुमा अर्थात् इन्द्रियके विषयमें, प्रत्यक्षके विषयमें शब्द नहीं है यह कह रहे होते तो ऐसे ही यह भी कह दिया जायेगा कि नव प्रत्यक्ष ज्ञानमें विषय भी नहीं है। जैसे कहते हैं कि स्वक्षणानुमा शब्द नहीं है, जैसे कहते हैं कि स्वक्षण शब्दोंके द्वारा नहीं बताया जा सकता। तो यह भी कहा जा सकता कि प्रत्यक्ष ज्ञानका विषय नहीं है। जिससे कि प्रत्यक्ष ज्ञानके प्रतिभासमान होनेपर विषय भी प्रतिभासित हो जाय। अब विषय पदार्थ स्वक्षण प्रत्यक्षज्ञानमें नहीं है तो वह प्रत्यक्षज्ञानमें जा ही नहीं सकता। यह बात स्पष्टतया कही जा सकती है कि जो वस्तु जहाँपर आवेय रूपसे नहीं है वह उदात्तक नहीं होता और फिर उसके प्रतिभासमान होनेपर भी वह प्रतिभासित नहीं होता। जैसे कि अभी कहा गया शकाकार द्वारा कि प्रत्यक्षके विषयभूत स्वक्षणानुमा शब्द नहीं है। अतः स्वक्षण शब्दात्मक नहीं और शब्दों द्वारा स्वक्षणका प्रतिभास नहीं हो सकता। ऐसे ही प्रत्यक्ष ज्ञानमें स्वक्षण विषय नहीं जिससे कि ज्ञान स्वक्षणात्मक बने और अभी प्रत्यक्षज्ञान होनेपर भी स्वक्षणका

निर्विकल्प ज्ञान भी विषयमें आये या निर्विकल्पज्ञान और इन्द्रियकी तरह रूपादिक भी जानने में आये ।

कारणत्वको प्रत्यापत्तिकी अविवेचना होनेसे क्षणिकवादमें ज्ञानमें विषयाकारताके अनुकरणके नियमकी असिद्धि—यहाँ साक्षात्कार कहते हैं कि देखिये ! यद्यपि दर्शन न तो ऐसा सम्भव माना है तदुत्पात्त और तद्रूपको पद्धतिसे कारणत्वकी अविवेचना है तो भी विषयका ही निश्चय रखता है दर्शन । अतः दर्शन बाह्य अर्थका ही विषय करने वाला है, उपादानका इन्द्रिय आदिक शक्तिनयोंका विषय करने वाला नहीं है । इस साक्षात्कारके समाधानमें कहते हैं कि यह भी कथन सारहीन है क्योंकि ऐसे मतमें यही तो प्रश्न हो रहा है कि जैसे वर्णादिकका अध्यवसाय होता है दर्शन, इन्द्रियज्ञान जैसे वर्णादिकको जानता है उसी प्रकार यह दर्शन उपादानको भी जानने लगे । पूर्वज्ञानमें भी अध्यवसाय होने लगे, ऐसा होता क्यों नहीं, अन्यथा दोनों ही जगह निश्चय न हो । अब ज्ञान अपने उपादानसे भी होता है और विषयोंसे भी उत्पन्न होता है—तब विषयोंको ही तो जाने और अपने पूर्वज्ञानको न जाने, ऐसा नियम तो न बन सकता । न जाने तो दोनोंको न जाने, जाने तो दोनोंको ही जाने । और फिर देखिये कि रूपादिकका अध्यवसाय सम्भव नहीं होता । विकल्प रूपसे उनका निश्चय करना नहीं बनता, क्योंकि रूपक्षणादिकोंको तो दर्शनका विषय माना गया है निर्विकल्प ज्ञानका विषय होनेसे रूपादिकका अब विकल्परूप निश्चय नहीं सम्भव है । इस 'क' तो अनव्यवसाय रूप स्थय माना है । यदि दर्शनको अव्यवसाय रूप मान लेंगे तो यह दर्शन निर्विकल्प ज्ञान भी विकल्परूप निर्णय किया करना है तब वह स्व लक्षणका विषय करने वाला न रहेगा । स्वलक्षण कहलाता है पदार्थका अवलम्ब, लक्षण तो फिर उसको विषय करने वाला दर्शन न कहलायेगा, क्योंकि यहाँ यह मान लिया गया है कि दर्शन रूपादिकका अध्यवसाय करते हैं । यह रूप है, प्रभु रूप है, इस प्रकारका निर्णय करने वाला बता रहे हो तो फिर विकल्पोमें ही फँस जायगा दर्शन । वह अवलम्ब तत्त्व तो विषय करने वाला न रहेगा ।

निर्विकल्प ज्ञानको परम्परया निर्णायक मानकर स्वेष्ट सिद्धका विफल प्रयास—यहाँ क्षणिकवादी प्रश्न कर रहे अथवा अपने साक्षेपका उत्तर दे रहे हैं कि यह दोष नहीं आता है कि दर्शन स्वलक्षणका विषय न करे, क्योंकि निर्विकल्प ज्ञानको सविकल्प ज्ञानका कारण माना गया है सो साक्षात् तो निर्विकल्प ज्ञान विकल्पात्मक निर्णय नहीं किया करता किन्तु विकल्पात्मक निर्णय करने वाले सविकल्प ज्ञानका कारण है प्रत्यक्ष भूत परम्परया निर्णय हो जाना है सो कुछ भी दोष न दिया जा सकेगा और मानना होगा कि दर्शन साक्षात् तो स्वलक्षणका विषय करने वाला है और परम्परया यह विकल्पात्मक निर्णय करने वाला है । इस साक्षात्कारके समाधानमें कहते हैं कि क्षणिकवादियोंका यह कहना बिना परस्परके ही दुष्प्रमाण है, क्योंकि दर्शन

वहीका वही रहता है । केवल कह देने मात्रसे प्रश्नका उत्तर तभी हो सकता है ।

अनेक कारणोंसे किसी एकके आकारका अनुकरण कह देनेपर विषय के आकारके भी अनुकरणका अभाव और स्वोपादानमात्रके अनुकरणका प्रसङ्ग यही आकार कहते हैं कि यद्यपि इन्द्रियज्ञानकी उत्पत्ति होनेमें, दर्शनकी उत्पत्तिमें अनेक कारण मौजूद हैं लेकिन अनेक कारणों में से केवल दर्शन ही दर्शनमें केवल विषय के आकारका अनुकरण करनेका स्वभाव है । जैसे कि पुत्रोत्पत्तिक कारण अ क है लेकिन पुत्र पिताके आकारका अनुकरण करता है । तो ऐसे ही दर्शनकी उत्पत्तिक अनेक कारण हैं, इन्द्रिय शक्ति भी कारण है, आलीक भी कारण है विषय (पदार्थ) भी कारण है लेकिन दर्शन एक चिन्तयके आकारका ही अनुकरण करता है । इसके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा कह देना केवल बात ही बात है । अनेक कारणोंके द्वारा भी दर्शन केवल विषयका ही अनुकरण करता है यह भी क्यों ? समस्त कारणों का भी दर्शन अनुकरण नहीं करना यह मानो और फिर मानिये यह कि दर्शन अनेक उपादान मात्रका अनुकरण करना है । देखिये । विषय अर्थात् है और ज्ञान आधेय है इस तरहके आलम्बन कारणका ज्ञान होनेमें और इन्द्रिय है उपादान उपादा है समस्त उत्तरज्ञान से उपादान कारणका ज्ञान होनेसे प्रत्यक्षज्ञान दोनोके साथ प्रत्यक्षज्ञानकी है यानि प्रत्यक्षज्ञानका एक ही है आलम्बनभूत कारण और एक है समस्त उत्तर कारण । इस प्रकार यह समझिये कि जो भिन्न वस्तु है विज्ञानी है वह तो है आलम्बनरूप निमित्तकर कारण और जो सगुणोप है स्वयं ही सन्तति है उपादान है वह है समस्त उत्तर कारण । अर्थात् ज्ञानका कार्य होनेमें इन्द्रियकी ज़रूरत है उपादान कारण । तो यो विषयके आलम्बनके कारण और समस्त उत्तर प्रत्यक्षके कारण विषय और इन्द्रिय इन दोनोंमें कारणत्वकी प्रतीति विशेष है जाना है, इस कारण दर्शन माने इन्द्रिय ज्ञान दोनों ही आकारोंका अनुकरण करने में ऐसा ज्ञान तुल्य मान लेंगे । तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि देखिये । यो तो फिर रूपादिककी तरह निर्विकल्प ज्ञानकी भी विषयता हो जानेकी आपत्ति आयेगी । यानि अथ प्रत्यक्षज्ञानमें रूपादिक पदार्थोंका ज्ञान माना है कि यह विषय है रूपरसगन्ध आदिक त इसी तरह निर्विकल्प ज्ञान भी विषय बन जायगा और उसका भी ज्ञान प्राप्त पड़ेगा क्योंकि इन दोनोंमें अथ ज्ञान विशेषता न रहेगी । अब दोनों आकारोंका अनुकरण कर निष्ठा ज्ञानमें विषयोंके आकारका भी अनुकरण किया और अपने उपादानका निर्विकल्प ज्ञान का भी आकार रूपादिक किया तो जैसे रूपादिक पदार्थ विषय कहलाते हैं ज्ञान कहलाता है विषयी, जानने वाले तो यह ज्ञान भी विषय कहलावे लगेगा क्योंकि आकारका अनुकरण तो दोनोंका अन्त लिया गया अन्वया उपादानकी तरह रूपादिक भी विषय न रहेंगे । जब ज्ञानमें विषयका और कारणका, इन्द्रियका दोनोंका आकार आया तो दोनों के आकारका अनुकरण होनेपर होनेपर भी उसमें यह बात न मानी जा सकेगी कि विषय एक रहेगा । या तो विषय रहेगा या दोनों ही न रहेंगे । सब रूपादिककी तरह

जात्यादिकविषयनाके कारण ही सविकल्पज्ञानकी विकल्पात्मकता होनेसे दोषनिराकरणका शकाकारका निष्कूल प्रयास—यही शकाकार कहते हैं कि जाति, द्रव्य गुण, क्रिया परिणाम आदिक कल्पनाओंसे रहित पदार्थों की जाति आदिक कल्पना क्या प्रत्यक्ष की जा सकती है ? यह आक्षेप करना गलत है और यह आक्षेप भी निर्वल है कि पदार्थों में ही अध्यवसायकी उत्पत्ति हो जायगी । उसके लिए निर्विकल्प दर्शनका कारण माननेकी आवश्यकता नहीं है, इस प्रसंगमें यह बात युक्त नहीं कि कल्पना रहित पदार्थों में ही कल्पनात्मक प्रत्यक्ष होजायगा । उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो यह भी पूछा जा सकता है कि जाति, द्रव्य गुण, क्रिया नाम आदिक कल्पनाओंसे रहित निर्विकल्प प्रत्यक्षसे जाति आदिक कल्पनाओं वाला विकल्प कैसे हो जायगा ? यह प्रश्न तो वही भी समान बैठता है । शकाकार कहते हैं कि विकल्प तो जाति आदिकका विषय करने वाला है । तो विकल्प तो जाति विषयक हुआ इस लिए सविकल्पज्ञान विकल्पात्मक है, प्रत्यक्षसे उत्पन्न होनेके कारण उसे विकल्पात्मक नहीं कहेंगे । सविकल्प प्रत्यक्षका स्वरूप ही विकल्प है जो कह दिया जायगा । इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह बात युक्तियुक्त नहीं जवनी । विकल्प भी हुआ लेकिन है ना वह ज्ञानका ही परिणामन । तो जैसे ज्ञानका परिणामन प्रत्यक्ष है और उसमें जाति आदिकका विषय नहीं है । निर्विकल्प दर्शनमें जो कि साक्षात् प्रत्यक्षज्ञान है वह जाति आदिकका विषय नहीं करना तो इस ही तरह विकल्प वाले ज्ञानमें भी अध्यवसाय में भी जाति आदिकके विषयपनेका विरोध पाता है । जैसे निर्विकल्प प्रत्यक्षमें शब्दके ससगकी योग्यता नहीं है उसी प्रकार निर्विकल्प प्रत्यक्षक अनन्तर होने वाले द्रव्य-सायरूप विकल्पो में भी शब्द ससगकी योग्यता नहीं होनी, क्योंकि उस सविकल्प ज्ञानमें भी न तो शब्दक साथ सम्बन्ध है और न कहा जाने योग्य या अध्यवसाय निरुद्ध । कि जाने योग्य जाति आदिकका भी ससग है क्योंकि सविकल्प ज्ञान तो उपपत्ति-उपादानके सहायी है सविकल्पज्ञानका उपादान है निर्विकल्पज्ञान । अणिकसिद्धान्तमें यद्यपि निर्विकल्प बताया है कि जो पदार्थोंसे उत्पन्न होने वाला ज्ञान है उसमें विकल्प नहीं क्योंकि पदार्थ अणिक है इस कारण प्रत्यक्ष ज्ञानका दूसरा नाम निर्विकल्प दर्शन रखा गया है फिर लोकव्यवहार कैसा चलेगा ? यह घट है, पट है आदिक निरुद्ध जो पाये जा रहे हैं वे कैसे सम्भव होंगे ? ऐसा प्रश्न होनेपर अणिकवादिजोका यह उत्तर है कि यह है सब विकल्पात्मक ज्ञान, तो उस निर्विकल्प दर्शनसे सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति होती है । यद्वा यह माना जा रहा है कि सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति-पदार्थों में नहीं । निर्विकल्प दर्शनमें है । और निर्विकल्प दर्शनकी उत्पत्ति पदार्थों में है और इस तरह विकल्पका परिणाम सविकल्प ज्ञानमें बतानेकी चेष्टा की जाती है । लेकिन विचार करनेपर यह सब कुछ सिद्ध नहीं होता । वह सविकल्पज्ञान ही तो चूँकि निर्विकल्पज्ञानसे उत्पन्न हुआ है और ज्ञान ज्ञानके मातेसे मजातीय है, सविकल्प ज्ञानसे पहिले होनेके कारण, उपादान है तो उपादानमूल निर्विकल्प दर्शनका सहायी होनेसे उस अध्यवसायमें भी शब्दका

ज्ञानमें प्रत्यक्षज्ञानमें तो शब्दका ससर्ग हो नहीं है। जहाँ शब्दका सग है वहाँ तो विकल्पात्मक निर्णय बन सकेगा। अनुभव करने ही है सब लोग कि त्रिम किम। मो पदायका विकल्पात्मक निर्णय होता है तो उस निर्णयके साथ शब्द कलना भी चलता है। यह धडा है, इस तरहका निर्णय होनेके साथ ही मनमें धडा शब्द भी उठ बैठता है तो जिस निर्णयमें शब्दका ससर्ग होता है वह तो विकल्पात्मक निर्णय है और जहाँ शब्दका ससर्ग नहीं उसे म.न. है जो एक निश्चित ज्ञान में निश्चित है। जो निश्चित ज्ञानमें जब शब्दका ससर्ग ही नहीं तो कदाचित् पद योंका अध्यवसाय निर्णय, विव रण कैसे आ सकेगा ? जैसे कि वस्तुदिकमें अविनायका अभाव है जैसे काक्षण इन पदार्थों में शब्दका ससर्ग नहीं है उभी प्रकार प्रत्यक्षमें भी शब्दका ससर्ग नहीं है। तब यह कलनासे भी रहित हो गया इस प्रत्यक्षमें तो शब्द कलना भी नहीं उठ सकता। जो शब्दात्मक नहीं है ऐसे पदार्थकी सामर्थ्य उस नीलादिक स्वलक्षणकी उत्पत्ति हो जाती है, प्रत्यक्ष ज्ञानमें न शब्द है न शब्दका ससर्ग है तब वह कैसे अध्यवसायका निर्णय करने वाला बनेगा ? नीलादिक स्व लक्षणको तो देखिये ! वहाँ प्रत्यक्षके अभावमें भी अध्यवसायकी कलना बननी है। तो वह प्रत्यक्ष निर्णयक कैसे न कह लायेगा ? स्व लक्षण स्वयं शब्द रूप है फिर भी प्रत्यक्ष है और अध्यवसायका भी कारण है। और, रूपादिक अध्यवसायके कारण न रहे यह कैसे नहीं कथन माना जायेगा ?

निश्चितज्ञानसे सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्तिकी सिद्धि—काकार बहुत है कि देखिये। निश्चित प्रत्यक्षसे भी कल्पात्मक अध्यवसायकी उत्पत्ति होती है। यद्यपि ये दोनों ज्ञान सजातीय नहीं हैं। प्रत्यक्ष तो निश्चित है और अध्यवसाय सवि कल्प है। याने जिसका केवल दर्शन ही हुआ है, मात्र प्राप्तिमान ही है वही यह अमुक पदार्थ है ऐसा विवरण नहीं है। तो दर्शन तो हुआ निश्चित और अध्यवसाय हुआ सविकल्प। यह अमुक वर्ण है, अमुक वस्तु है इस प्रकार यह हुआ सविकल्प तो निश्-  
चित ज्ञानमें सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति हो जाती है। जैसे दोष तो है, प्रकाशत्मक और उससे कज्जलकी उत्पत्ति होता है। किन्तु अन्तर है कि कारण तो है प्रकाश रूप और कार्य हो रहा है काला, अचेरारूप। तो विजातीयसे भी कार्यकी उत्पत्ति देखी गई है। जैसे—काजलकी उत्पत्तिमें कारण प्रदीप विजातीय कारण है, और उद्-विजातीय कारणसे कज्जल कार्यकी उत्पत्ति देखी गई है, ऐसे ही निश्चित होनेपर भी दर्शनसे विकल्पात्मक अध्यवसायकी उत्पत्ति हो जायगी। इस प्रश्नके उत्तरमें कहते हैं कि कि। तो विजातीय पदार्थसे विकल्पात्मक प्रत्यक्षकी भी उत्पत्ति हो जाय, क्योंकि विजातीय कारणसे भी कार्य होने लगा ज्ञान लिया है। जैसे कि विजातीय निश्चित अध्यवसाय की उत्पत्ति माना है ऐस ही अचेतन अर्थसे विकल्पात्मक निर्णयके अध्यवसायकी उत्पत्ति हो जावे।



दिया जा सकता कि प्रत्यक्ष मात्रसे ही तो अध्यवसायकी उत्पत्ति नहीं मानी है। निर्विकल्पज्ञानमें जो कि अनेक विषयोंका निर्णय करता है उसकी उत्पत्ति यद्यपि निर्विकल्प दर्शनसे, कहा गई है, लेकिन बिचल निर्विकल्प दर्शनके कारण ही सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं मानी है। अविज्ञान ज्ञानकी उत्पत्ति शब्दकी वामनासे जो जाति प्रादिक विभिन्न ग्रंथ हैं उनके विकल्पाकी वामनासे माना गया है। अथवा कह लीजिए मनका अन्तर है यह ज्ञान तो मानसिक विकल्प शब्द अर्थक विकल्पकी वासनासे उत्पन्न होता है और वह विकल्प वासनाका विकल्प भी पूर्वविकल्प वासनासे होता है। इस तरह वामना विकल्पकी सनातन प्रवृत्ति है जो प्रत्यक्ष संतानसे मिलती है, सविकल्प ज्ञानकी सनातन तो है विकल्पात्मक, विकल्प वासन से उनकी उत्पत्ति है और निर्विकल्प प्रत्यक्षकी सनातन है निर्विकल्परूप, तो ये दोनों ज्ञान विलकुल भिन्न जातिके हैं। निर्विकल्प ज्ञान है निर्विकल्प जानिका और सविकल्प ज्ञान है विकल्प वामनाकी जातिका, तो विजातीय पदार्थसे विजातीयकी उत्पत्ति नहीं मानी गई। यदि विजातीयसे विजातीयका उदय मान लिया जाय तो उक्त दूषण कैसे कह सकते थे? लेकिन सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति शब्दार्थ विकल्प वामनासे उनकी प्रवृत्ति संश्लेषसे हुआ करती है। अतः यह दोष नहीं दिया जा सकता कि शब्द सनैक प्रभावमें भी यदि विकल्प ज्ञानमें निर्णय बनता। फरे तो प्रत्यक्ष ही स्वयं क्यों नहीं सब विकल्पोंका निर्णय कर बैठता है?

विजातीय विकल्पज्ञानकी विजातीय निर्विकल्पज्ञानके विषयकी अनिर्णयिकता - उक्त शास्त्रके समाधानमें कहते हैं कि इस विजातीयसे विजातीयकी अनुत्पत्तिका हेतु ब्रह्माकर सविकल्प ज्ञानकी तरह निर्विकल्प ज्ञानमें अध्यवसाय विये जाने के दोषका निराकरण करने वालेके यहाँ अब यह विडम्बना प्राप्ती है कि शब्दार्थ विकल्पवा नासे उत्पन्न हुए सविकल्पज्ञानसे अब निर्विकल्प प्रत्यक्षके रूपादिकका विषय कराने वाला नियम कैसे सिद्ध होगा? याने निर्विकल्पज्ञान से रूपाक्षण, रसक्षण आदि जो कुछ समझ उसका निर्णय निर्विकल्पज्ञानमें तो है नहीं। निर्णय करना सविकल्पज्ञान। सो सविकल्पज्ञान प्रत्यक्षज्ञानके विषयका कैसे निर्णय कर सकेगा? क्षणिक सिद्धान्तमें यह माना गया है कि पदार्थ तो है स्वलक्षणरूप स्वयान लक्षण स्वतन्त्र पदार्थ। जैसे रस स्वतन्त्र पदार्थ कोई पिण्डरूप रस वाला नहीं है। पदार्थ तो जो करने करने लक्षण स्वरूप है और उनका परमार्थमें जानने वाला प्रत्यक्ष है निर्विकल्प प्रत्यक्ष जो कि उन्हें ज्ञान तो ले, किन्तु क्या जाना, कैसा है पदार्थ? किमो, जो प्रकारका विकल्प नहीं होता। अब इस निर्विकल्प प्रत्यक्षके अनन्तर सविकल्प प्रत्यक्ष होता है इस सविकल्प ज्ञानसे यह नियम बनता है कि निर्विकल्प दर्शनक विषय ये रूपादिक थे। सो निर्विकल्प दर्शनका रूपादिक विषय है यह नियम सविकल्प बुद्धिसे कैसे हो सकता है? क्योंकि कुछ पहले तो क्षणिकवादी मान रहे थे कि सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति निर्विकल्प दर्शनसे होती है, लेकिन इन दुपणोंसे ऊब जानेके

मर्मगं सम्भव नहीं ।

क्षणिकवादे सविकल्पज्ञानसे जात्यादि व्यवस्थाकी असंभवता—  
यद्यपि शांकाकार प्रक्षेप करता है कि फिर तो इस स्थितिमें विवर्त जाति आदि का निर्णय करने वाला कैसे हो जायगा ? सविकल्प ज्ञानको जाति आदिकका निर्णय करना माना गया है और यहाँ जब यह सिद्ध कर रहे कि निविकल्प ज्ञानमें भी शब्दों के साथ ससर्ग नहीं है क्योंकि वह अपने उपादानभूत निविकल्प-दर्शनका गुणातीत है तो ओ प्रकृति उपादानभूत दर्शनमें है तो ही सविकल्प ज्ञानमें होगी, तब फिर विवर्तमें जाति आदिकका निर्णय कैसे होगा ? उत्तरमें कहते कि किसी भी तरह नहीं हो सकता । क्षणिकसिद्धांशमें माने गए आरोपित कालनिक सविकल्प ज्ञानमें जाति आदिकको निर्णय करना सम्भव नहीं है । वह कैसे ? तो मुनो— देखिये । कोई वस्तु किसी जाति आदिकसे विशेष होता हुआ जब विवर्तसे ग्रहणमें आये तब कही विशेषण विशेष्य और विशेषण विशेष्यके सम्बन्धकी व्यवस्थाको ग्रहण करनेकी अपेक्षा करता है । जैसे दडी पुरुष कहा तो दडी पुरुषका विशेषण दण्ड हुआ । यह कैसे जाना ? कि जब दण्ड वाले रूपसे ग्रहणमें आया तब दण्डो शब्द कहनेसे दण्ड बला इस अर्थका ग्रहण कर देगा । विशेषण और विशेष्य सम्बन्धका विशेषण विशेष्यका जब ग्रहण कर लिया जायगा तब कोई उनका संयोजन करके उस प्रकारसे कोई ज्ञान करेगा कि यह इसका विशेषण है । जैसे नील कमल कहा तो कोई पुरुष नीलको भी जाने और उसके सम्बन्धको भी जाने तभी तो वह कहीं नील कमल इस प्रकार विशेषण विशेष्य भावसे जान पायगा अन्यथा नहीं । लेकिन यह सविकल्प ज्ञान इस व्यापारको, इस कामको करनेमें समर्थ नहीं है । विशेषणको जाना, विशेष्यको जाना उनका सम्बन्ध जाना, फिर किसी घटनामें विशेषण विशेष्यका विकल्प बनाया इतनी बात क्षणिक सविकल्प ज्ञानमें नहीं बन सकती क्योंकि प्रथम तो वहाँ यह बात है कि वह सविकल्प ज्ञान निविकल्प दर्शनसे हुआ है और निविकल्प प्रत्यक्ष है क्षणिक तो सविकल्प ज्ञान भी क्षणिक है और क्षणवर्ती होनेके कारण उस सविकल्प ज्ञानमें विचाररक्षा नहीं है । क्षणिकज्ञान विचारक नहीं हो सकता । इतना विकल्प बनाये, पूर्वोत्तरको बातों को निरखे देश देशान्तरकी बातोंका सम्बन्ध सोचे इतना प्रवसर और इतनी योग्यता क्षणिक सविकल्प ज्ञानमें नहीं है । जैसे कि निविकल्प प्रत्यक्ष क्षणिक है और वह अविचारक है इसी प्रकार क्षणिक सविकल्प ज्ञान भी अविचारक है ।

अनादिवासनोद्भूत सविकल्प ज्ञानकी निविकल्प प्रत्यक्षसे विलक्षणता होना बताकर दोषपरिहार करनेका शांकाकारका प्रयास—यद्यपि क्षणिकवादी शांकाकार शांका करते हैं कि यह दूषण हम लोगोंके यहाँ नहीं आ सकता कि शब्द ससर्गके अभावमें भी सविकल्पज्ञानसे यदि अर्थवसायकी कल्पना कर ली जाती है तब फिर निविकल्प दर्शन ही क्यों न अर्थवसाय कर बैठे ? यह दूषण यों नहीं

पूर्वकालमें हुए निर्विकल्पिक ज्ञानके विषयको तो बता दिया फिर तो जैसे उस निर्विकल्पिक ज्ञान के विषयका बना दिया वो ही उपप्रत्यक्ष बुद्धिमें शब्दका ससर्ग है, यह भी उसी तरह अनुमान में मन चाहिए क्योंकि वे जो विकल्प हुए हैं वे शब्दके द्वारा कहे जाने योग्य जानि इादिकका स्तुति करनेके रूपसे हुए । यदि यह विकल्पज्ञान निर्विकल्पिक ज्ञान शब्दका संग है" ऐसा न जाने तो विकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति ही नहीं हो सकती । उस एक अनुमानसे जैसे प्रत्यक्ष बुद्धिमें शब्दके ससर्गका अनुमान किया तो उसी प्रकार अब उप अनुमति ज्ञानमें प्रत्यक्ष बुद्धिमें जो शब्द ससर्गका बोध हुआ उस बोधसे अब रूपादिक पदार्थोंमें स्वलक्षणमें भी शब्दके ससर्गका अनुमान हो जाना चाहिए । और, तब हम तरह देखो—प्रत्यक्ष ज्ञानमें भी शब्द ससर्गका निर्णय हुआ और रूपक्षण आदिक पदार्थोंमें भी शब्द ससर्गका निर्णय हुआ तब तो शब्दद्वैतवादियोंका सिद्धांत सिद्ध होता है कि सारा विश्व अतस्तत् बहिस्तत्त्व सब कुछ शब्दमय है । तब यह क्षणिकवाद निर्विकल्प दशनका भी शब्द ससर्ग नहीं करा सकता ।

क्षणिकवादमें जगतके विकल्पग्रहित और नामरहित होनेका प्रसंग —  
जान पाठ यहाँ यह दूसरे कहती जा रही है कि वे चाहते हुए भी कि प्रत्यक्ष बुद्धिमें शब्दका संग बन जा तो भी क्षणिकवादमें प्रत्यक्ष बुद्धिमें साथ शब्दका सम्बन्ध नहीं बन सकता, जब पदार्थ था तब ज्ञान न हुआ । पदार्थ मिटा तब तो ज्ञान हुआ, क्योंकि क्षणिकवादमें ऐसा होना ही पड़ेगा और जब ज्ञान मिटा तब उसका शब्द और विकल्प बनाया । तो यह तो मन चाहा कथन है । प्रत्यक्षमें शब्दको ससर्ग नहीं बन सकता । इस ही कारण ये क्षणिकवादी किमी भी नीलादिक पदार्थका देखते हुए उसके सदृश पहिले देखे हुएका स्मरण नहीं कर सकते । क्योंकि उस पदार्थमें नाम विशेषका स्मरण नहीं हो रहा । एक नील पदार्थको देखा तो देखकर क्षणिकवादी मानते हैं कि इस नील पदार्थ पर पहिले भी नील पदार्थ था । जिसे पहिले जाना था जाना था उसको स्मरण करके हमको भी नील कह रहे हैं । तो क्षणिकवादमें स्मरण न बन सकेगा, क्योंकि यहाँ तो दो के स्मरण एक पथ बनते होंगे—पदार्थका और नाम विशेषका । तो नाम विशेषका स्मरण न करता हुआ—ही उसके शब्दको ग्रहण जान रहा है । न जाने तो शब्दके साथ पदार्थकी योजना नहीं कर सकते । और, जब पहिले देखे हुएके नामको न जान सका तो ये दृश्यमान पदार्थका निर्णय भी नहीं कर सकते । फिर तो न कहीं विकल्प रहा और न कहीं शब्द रहा । तो सारा ससार विकल्प और शब्दसे शून्य हो जायगा ।

शकाकार द्वारा अविकल्पाभिधान जगत होनेके आक्षेपके समाधानका अविफल प्रयास— हा शकाकार कहते हैं कि नाम है कारण जिसका ऐसा विकल्प तो प्रत्येक आत्माके अनुभवमें आ रहा है । हम सभी मनुष्योंमें जो भी निर्णयात्मक

कारण अब कहने लगे हैं कि सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति विकल्प वासनासे होती है । और विकल्प वासनाने पूर्व-पूर्वकी घनेक है । यो-घनादि वासनाकी परम्परासे अतमान सविकल्प ज्ञानने निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञानके विषयका नियम बनाया । सो अब यह निबन्ध कैसे बन सकता है ? जब निर्विकल्प दर्शनसे सविकल्प ज्ञानको उत्पन्न होने वाला न माने, केवल विकल्प वासनासे हुआ करता है तो विकल्प वासनासे तो उत्पन्न हो और वह निर्विकल्प ज्ञानके विषयका नियम बनाये यह बात नहीं हो सकती । अथवा अर्थात् वासना प्रभव विकल्पसे निर्विकल्प ज्ञानके विषयका नियम मिट किता जाय तो घट पट किमी भी विकल्पसे निर्विकल्प दर्शनका अथवा किस हो विषयका नियम बन बैठे क्योंकि अब तो इन विकल्प ज्ञानमें निर्विकल्प दर्शनसे तो कुछ सम्बन्ध ही न रहा ।

रूपादिक विकल्पसे निर्विकल्प दर्शनके विषयका नियम होनेकी आरेका — यहाँ शंकाकार कहते हैं कि बात यह है कि प्रत्यक्षज्ञानकी सहकारितासे, जो वासना विशेषसे उत्पन्न हुआ सविकल्प ज्ञान है उस ज्ञानसे यह नियम बन जायगा कि इस निर्विकल्प दर्शनका यह स्वरूप आदिक विषय है । यद्यपि वह सविकल्प ज्ञान हुआ तो विकल्प ज्ञान हुआ तो विकल्पवासनासे उत्पन्न लेकिन उसमें प्रत्यक्ष ज्ञान, निर्विकल्प दर्शन सहकारी है । अब उस रूपादिक विकल्पसे अब निर्विकल्प दर्शनके विषयका नियम हो जा-गा । अब उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो उस ही कारणसे उत्तरकालमें होने वाली प्रपञ्च बुद्धिसे निर्विकल्प उपादान रूप हुए पूर्व निर्विकल्प ज्ञान भी विषयभूत बन जायें । जब कि सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति वा से मानकर कि विकल्प वासनासे विकल्प दर्शन भी उसी उत्पत्तिमें सहकारी है । तब वह विकल्पज्ञान कारणभूत निर्विकल्प ज्ञानका ही विषय क्यों नहीं करने लगता ? अन्यथा यदि हमें कि सविकल्पज्ञान उपादानभूत निर्विकल्प ज्ञानको तो विषय नहीं करता, तो जब निर्विकल्प दर्शनसे उत्पन्न होकर भी सविकल्प ज्ञानमें निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता है तो फिर उसमें निर्विकल्प ज्ञानके विषयका भी नियम बनना । तब सविकल्प ज्ञानसे वह भी न जाना जा सकेगा कि निर्विकल्प प्रत्यक्षका यह विषय हुआ या ।

रूपाद्युल्लेखी होनेसे सविकल्पज्ञानमें निर्विकल्पज्ञान विषयत्वके नियमका शंकाकार द्वारा कथन व उसमें पूर्ववत् दोषका निर्देशन—अणिकवादी शंकाकार कहते हैं कि जो सविकल्प ज्ञान हो रहा है वह रूपादिकका उल्लेख करने वाला हो रहा है अतएव वह विकल्प ज्ञान अपने विकल्पके बलसे यह नियम कर देता है कि निर्विकल्प ज्ञानका विषय रूपरूप आदिक ही अप्रकृत है । याने रूप है या रस है, या गंध है इस प्रकारका नियम सविकल्प ज्ञान कर देता है । तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि यहाँ अब यह मान लिया कि उत्तर कालमें होने वाले सविकल्प ज्ञानमें

पहिले ज्ञाना या उसका स्मरण हुआ हो श्रीर ज्ञानमें आ रहेका नाम विशेषता स्मरण हो तब तो निर्णय होना है कि यह वही वाच है, यह सही है । तो इससे दोका स्मरण तो होता है पर क्रमसे स्मरण नहीं मानते । इन दोनोंका धर्मात् पूर्व सम्बन्धित पदार्थ वा श्रीर सम्बन्धमान पदार्थके नाम विशेषका एक साथ ही स्मरण होता है । क्योंकि पूर्वसम्बन्धित पदार्थका श्रीर सम्बन्धमान नाम विशेषका ओ सस्कार हैं उन मस्कारोका ज्ञानके ज्ञानके साथ ही जगदण हा जाता है अर्थात् निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा जो प्रणिग्राम किया गया उस दृश्यके दर्शनसे हो एक ही साथ पूर्व सम्बन्धित पदार्थका श्रीर सम्बन्धमान पदार्थके नाम विशेषका एक साथ प्रबोध होता है । इस कारण यह पुरुष किसी भी नीलादिक पदार्थको देखता हुआ ही उसके सदृश पूर्व देखे गएको स्मरण कर लेता है और उस ही सम्बन्धमे दृश्यमान नीलादिक पदार्थमे नाम विशेषका स्मरण हो जाता है । इस कारणमे उसका यह नाम है यह योजना बन जाती है । और इसी कारण जब दृश्य पदार्थका नामके साथ योजना बन गई तो अब यह दूषण न आ सकगा कि, तो सारा जगत विकल्प और शब्दसे रहित बन जायगा ।

शक्ताकारकथित पूर्वसंवित्ति और नामविशेषकी युगपत्स्मृतिकी क्षणिकवादमे अयुक्तता—उक्त शक्ताके उत्तरमे कहते हैं कि यह सब कथन युक्तिसंगत नहीं है क्षणिक सिद्धान्तमें विषयके शब्द और विकल्प रहित हो जानेका दूषण बराबर ही रहता है क्योंकि दृश्यमान पदार्थके नामका और दृश्यमानके समान पूर्व देखे गए पदार्थका क्षणिक सिद्धान्तमे एक साथ स्मरण होना अयुक्त ही है, क्योंकि इन दोनोंके एक साथ स्मरणका मनस्य उन हीके मतसे विरुद्ध है । क्यों विरुद्ध है ? क्यों विरुद्ध है कि क्षणिक सिद्धान्तमें एक साथ एक बारमें २ स्मृतियाँ नहीं मानी है कि वर्तमान कालका और अतीत कालका स्मरण एक साथ हो जाय । यह क्षणिक सिद्धान्तमें माना ही नहीं गया, क्योंकि दृश्यमान पदार्थ और पूर्वदृष्ट पदार्थ इनमें तो बाध्य बाधक भाव है । विलुक्ल ही विषय निरासा है । पूर्व दृष्ट अतीत सम्बन्धित है, दृश्यमान वर्तमान सम्बन्धित है, पूर्वदृष्ट तो घनत्व है, किन्तु दृश्यमान पदार्थ सत् है । तब यहाँ ओ स्वय बाध्य बाधक हो रहे है कैसे उनकी एक बारमें स्मृति बन सकती है ? अथवा यदि एक विकल्के समय दूसरा विकल्प भी जुड़ा हुआ हो तो कोई पुरख घोटैवी विकल्प कर रहा है तो उन विकल्प करने वाले पुरुषके भी गायके दर्शनमें, प्रत्यक्ष होनेमें द्वितीय कहरनाका विरह मिट नहीं होता । मानना होगा कि घटका ओ विकल्प चल रहा है और गायका प्रत्यक्ष कर रहा तो गायका भी विकल्प चल रहा, पर ऐसा तो क्षणिकसिद्धान्तमे है नहीं । और प्रत्यक्ष व स्मरण ये दोनों ज्ञान भिन्न भिन्न है । दो बार एक घाघारमें न हो सकये । और होते हैं जहाँ, वे प्रत्यभिज्ञान नामक आग्यपर हो जाते हैं । तो क्षणिकवादमें प्रत्यभिज्ञान नामका प्रमाण नहीं माना गया है ।

विचारात्मक चिन्तन चलता है उस विकल्पाय साय शब्द भी जुड़े रहते हैं और शब्दोंका सहारा लेकर वे विकल्प होने रहते हैं। ऐसा सभी मनुष्योंको अनुभवजन्य है और सभी मनुष्योंके स्नेहजन्य शब्दका भी प्रतिभास हो रहा है। सभी लोग तो शब्द ग्रहण रहे हैं तब यह दूषण कैसे प्राप्ति पा कि साय सत्ता विकल्प और शब्द रहित हो जायगा ? विकल्पोंका भी अनुभव चल रहा है। इस शकाक समाधानमें कहते हैं कि वास्तव यह ठीक है कि स्वयं विकल्प और शब्दमूल्य नहीं है लेकिन क्षणिकवाच्य विकल्प और शब्दका निश्चय अनुभव है। और क्षणिकसिद्धान्तमें विषय विकल्प और शब्द रहित हो जायगा यह दूषण बताया है। विकल्पका और शब्दका ग्रहण कैसे नहीं होता क्षणिक सिद्धान्तमें सो सुनो ! स्वस्म्येदमज्ञानके द्वारा अथवा इन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञानके द्वारा जो कि निर्विकल्प माना गया है उसके द्वारा विकल्प और शब्द गृहीत होते हो नहीं। यदि निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा सावकल्पका ग्रहण मान रहे हो तो फिर निर्विकल्प ज्ञानके ही द्वारा स्थिर स्थूल और आकारका ग्रहण भी क्यों नहीं पहले ही मान लेते ? जैसे कि निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा विकल्पका ग्रहण मानते हैं तो साथ ही यह भी मान लो कि स्थिर पदार्थका भी निर्विकल्प ज्ञानमें ग्रहण हो गया। और, देखिये ! बहिस्तत्त्व अथवा अतस्तत्त्व यानि चेतन और अचेतन पदार्थ कुछ भी कदाचित् गृहीत भी मान लिए जायें यानि निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा पदार्थ विषय में प्राप्ति है ऐसा भी माना जाय तो ऐसा गृहीत भी अगृहीतके समान है, क्योंकि निर्विकल्प ज्ञान नाम वाति आदिकका योजना सहित पदार्थका ग्रहण नहीं करना। उसे तो स्वतन्त्र यात्रा ही प्रतिभास करने वाला माना है। सो जैसे क्षणिक स्वतन्त्र, सम्बन्धन आदिक भी न ग्रहण कियेकी तरह है निश्चयमें नहीं पाये हुए हैं इसी प्रकार समस्त बाह्य तत्त्व और अन्तस्तत्त्व भी अग्रहण किये हुएके समान है। और जब विकल्प और शब्द सम्भव न हो सके क्षणिक सिद्धान्तमें और निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा गृहीत पदार्थ भी अग्रहणके समान हो रह गया। तब यह समस्त जगत् अचेतन बन जायगा।

पूर्वसंविदित व नामविशेषका गुणपत स्मरण होनेसे अविकल्पाभिधान जगत होनेके आक्षेपको दूर करनेका शकाकारका प्रयास—अब यहाँ शकाकार कहता है कि हमारे मतमें ऐसा नहीं माना है कि कोई पुरुष किसी नील प्रादिक पदार्थको अथवा सुखादिक अतस्तत्त्वका जानता हुआ वह मन्त्रिदिन प्रत्येकी जो कि वर्तमान मन्त्रिदिनके समान है ऐसे पूर्व जाने गए अथको और वर्तमान जानने वालेक नाम विशेषका क्रमस्मरण करता है, सो जब हमने इन दोनोंका क्रमस्मरण न माना यानि निर्विकल्प ज्ञानमें नीलादिकका ग्रहण किया तो उसे ग्रहण करते हुए उसके निर्णयके लिए दो बातें आती हैं ना, एक तो उसके समान जो पहिले जाना हुआ उसका स्मरण हो और नाम विशेषका स्मरण हो तब निर्णय होता है। तो निर्णयके लिए जरूरत तो इन दो बातोंकी है कि वर्तमानमें जो जाना गया है उसके समान जो

नाम विशेषका स्मरण न होने पर इस नामका और वर्णोंका निश्चय हो गया तो जब नामान्तरके बिना भी समान अभिप्रायका, नामका ग्रहण मान लिया गया, निश्चय मान लिया गया तब शब्दरहित रूपमें पदार्थका ही पहिले निश्चय क्यों न हो जायगा, जानने पदार्थको जाना, जान लिया इसने नामकी क्या जरूरत है साथमें ? शब्दरहित रूपस ही पदार्थका निश्चय हो जाय । जैसे कि इस नामका दूसरे शब्दके स्मरण बिना भी जान हो गया ना, तो सीधा ही पदार्थका बिना ही किसी शब्दकी योजनाके जान हो जाय, क्योंकि अब तो क्षणिकवादियोने अपने एकान्त अभिमतका त्याग कर दिया उनका अभिमत पहिले यह था कि अपने नाम विशेषकी अपेक्षा रखते हुए ही अथ विद्वत्पुरुष द्वारा निश्चित किया जाता है । अब यह एकान्त तो न रहा । यहाँ देखिये कि दृश्यमान पदार्थका नाम भी तो पदार्थ है और वह नाम नामक पदार्थ बिना शब्द योजनाके निश्चित हो गया । तब फिर यह अर्थ ही सीधा बिना नाम योजनाके निश्चित हो जाय । निर्विकल्प ज्ञानके पदार्थका आकार रूपसे ग्रहण बन जाय । जैसे घट पट आदिक पदार्थ हैं । नाम भी पदार्थ है और स्वलक्षण एक शब्द नाम है उसके यहाँ अपने वाचक शब्दकी अपेक्षा बिना ही निश्चय मान लिया गया है । तो जब अपने अभिमत एकान्तका त्याग कर दिया तब इस दृष्टका भी त्याग कर दो कि पदार्थ का निश्चय शब्द योजना पूर्वक होता है । जैसे शब्द योजनाके बिना नामका व्यवसाय कर लिया ऐसे ही शब्द योजनाके बिना पदार्थका भी व्यवसाय मान लेना चाहिए ।

नामका व्यवसाय न कहनेपर जगतकी प्रमाण प्रमेय शून्यताकी क्षणिक सिद्धान्तमें आपत्ति—उक्त दोषके भयसे यदि कहो कि नाम विशेषका व्यवसाय नहीं किया जाता अर्थात् नाम विशेषके निश्चय किए बिना प्रकृत, स्व लक्षण नामकी समझ लिया जाता है तो जब नाम विशेषके स्मरण बिना प्रकृति नामका निर्णय हो गया था नामका निणय ही नहीं मानते तब वो कहीं भी कोई निश्चय न हो सकेगा, क्योंकि नाम और नामके अक्षररूप वर्णोंके अनिश्चय होनेपर नामका जो अर्थ है उस पदार्थका भी निश्चय नहीं हो सकता । और निर्विकल्प देशतकी बात देखिये कि वह तो अनिश्चयात्मक है । केवल दृष्टामात्र है अर्थात् अनिश्चयात्मक निर्दिष्ट कल्प ज्ञानके द्वारा जो कुछ भी देखा गया वह न देखेके ही समान है । तब व्यवसायात्मक ज्ञान तो न बना । व्यवसायी जनस प्रमाण किया जाता नहीं । तो निर्विकल्प यह निकला कि समस्त प्रमाणोंका अभाव है जब प्रत्यक्ष प्रमाण न बन सका, निर्विकल्प प्रत्यक्षका जब समग्र रूपसे अभाव हो गया तो अनुमान ता हुआ करता है निर्विकल्प प्रत्यक्षके आधारपर, तो अब प्रत्यक्ष ज्ञानकी असत्ता होनेसे अनुमान प्रमाण भी न बन सकेगा । तो जब दोनों ही प्रमाण न रहे जैसे कि क्षणिकवादमें सिर्फ दो ही प्रमाण माने हैं और दोनों प्रमाणोंका तत्त्व नहीं रहता तो समस्त प्रमेयोंका भी अभाव हो गया, क्योंकि प्रमाण के बिना ही होनेपर प्रमेयकी व्यवस्था नहीं बन सकती । इस



क्षणिकवादमे एक नामकी भी स्मृतिकी अस्मत्त्वता प्रष्टा, और विशेष भी विचार छोड़िये । पहिले यह ही सिद्ध कर लो कि त्रिम पदार्थको ज्ञान रहे है उस पदार्थके नाम मायुका भी स्मरण नहीं बन सकती, क्योंकि किसी भी दृश्य मान पदार्थका जो भी नाम है उस नाममें अनेक अक्षर, अनेक मात्रा है और उनका जन्म भी क्रममे है । जब पदार्थ त्रिम नामन कहा गया उस नाममें कई अक्षर मत्र ये हैं और उनका बोलना क्रमसे होता है । जैसे नील शब्द कहा तो नील शब्दमें चार अक्षर हैं - नू ई लू म । अब ये क्रमसे बोले गए तो इनका निश्चय भी क्रममे ही होगा तो क्रमसे जब निश्चय हुआ नामकी अक्षर मात्राओंका तो एक साथ तो निश्चय हुआ नहीं, सो एक साथ निश्चयका प्रभाव होनेपर नामकी स्मृति नहीं बन सकती जैसे कि अणुअणु घादिकमे अणुवसाय नहीं होता तो उसकी स्मृति नहीं बनती है, स्मृति घादिक सब सविकहर जानोमे उपचरित जानोंमें माने है । वयो नहीं अणुअणु घादिक की परमायं ज्ञानसे स्मृति है कि पदार्थ तो जब हुआ उस ही समय नष्ट हुआ जाता है । तो ऐसे ही जो नाम स्मरणके लिए बोले गए सोचे गए हैं उनमें अक्षर मात्र ये अनेक हैं, उनका एक साथ स्मरण हो नहीं सकता । ता जो दृश्यमान पदार्थके नाममात्रका भी तो व्यवहार पहिले सिद्ध करने । नामकी अक्षर मात्र ओहा एक साथ विचार निश्चय सम्भव नहीं है विरोध होनेमे । वे जुदे-जुदे समयमें उदरान्न हुए हैं । कंस उनको एक साथ अध्यवसाय हो जायगा ? अध्ययन उन सब शब्दोंका एक साथ अध्यवसाय हो जाय, निश्चय हो जाय ता फिर सुनना सकुन हा जायगा ज्ञान भी सकुन हो जायगा । सकुलका अर्थ एन्टम मिला हुआ किसी एक भी का न रहा । ऐसा ज्ञान बन गया । जैसे नील यह शब्द बोला तो इस शब्दमें चार वणें हैं । उन चार वणोंका परस्पर भेदरूपसे तो ज्ञान बना नहीं, माने एक साथ सब अध्यवसाय मान लिया है । तो जब चारों अक्षरोंमे एक साथ ही अध्यवसाय हुआ तब क्या गुनमें आया ? कुछ भी नहीं, सकुल अवण हो गया ।

अमिलाप (नाम) के व्यवसायके सम्बन्धमे दो विकल्प और उनमे प्रथम विकल्पका निराकरण—प्रश्न और भी सुनो - नाम क्या है ? एक पद है । बोलचाल क्या है ? पदोंका समूह । तो पदरूप अमिलापका और पदोंका अर्थ स्मरण वणोंका जो निश्चय मान रहे हो सो यह बतलावो कि नाम विशेषकी स्मृति न होने पर व्यवसाय होता है या नाम विशेषकी स्मृति होनेपर उन वणोंका निश्चय होता है ? जैसे स्वलक्षण यह शब्द बोला तो इस स्वलक्षण शब्दका एक निश्चय दूसरे स्वलक्षण शब्दका एक निश्चय दूसरे स्वलक्षण वाचक शब्दका स्मरण होनेपर हुआ या दूसरे नाम विशेषका स्मरण न होनेपर हुआ ? इसका भावार्थ यह समझिये मोट रूप में जैसे कि घडा देखा और उसको हो रहा घडेका ज्ञान तो इस घडा शब्दकी तरफ और दूसरे घडा शब्दका स्मरण होनेपर हुआ या दूसरे घडा नामके स्मरण बिना ही घडा नामका निश्चय हो गया ? ये दो विकल्प किए जा रहे हैं । यदि यह कहो कि

वर्गिक सामान्यके लक्षणमें और स्व लक्षणमें अब कोई भेद न रहा । स्वलक्षण शब्द रहित माना जाता था और अब स्वलक्षणका व्यवसाय करनेके लिये जो सविकल्प ज्ञान उत्पन्न हुआ है उसका विषय जो सामान्य है उसे भी शब्दरहित मान लें, तो जो प्रशब्दपनेके नातेसे सामान्य लक्षण और स्वलक्षणमें भेद न रहा । तब सीधा पहिले ही ज्ञानसे ही स्व लक्षणका निश्चय कर लिया जाना चाहिए ।

अर्थक्रियाकारिता व अनर्थक्रियाकारितासे स्वलक्षण व सामान्यलक्षण में भेद सिद्ध करनेका शकाकारका प्रयास — यही शकाकार कहत है कि देखिये । अर्थ क्रियाकारी परमार्थभूत शब्द ही स्वलक्षण कहलाना है, उसमें स्वलक्षणना है । विकल्प किमा भी प्रकारका नहीं है और उससे भिन्न जो काल्पनिक सत् है जाति, द्रव्य गुण आदिकके निर्णय, ये अर्थ 'क्रियाकारी नहीं है, ऐसे काल्पनिक सत्को सामान्य लक्षण कहा है, तो सामान्य लक्षण में और स्वलक्षण में अभेद कैसे हो जायगा । जो ही अर्थक्रियाकारी हो वह ही परमार्थ सत् होता है । और जो अर्थ क्रियाकारी नहीं है वह काल्पनिक सत् होता है । तो सामान्य लक्षण तो है काल्पनिक सत् रूप और स्व लक्षण है परमार्थ सत् रूप । तब इसमें एकजना कैसे मान लिया जायगा ? यदि ऐसे भिन्न भिन्न लक्षण वाले सामान्य और स्वलक्षणका अभेद कर दिये जायें तो काल्पनिक और पारमार्थिक स्वरूप कुछ रहेंगे ही नहीं, जो क्षणिकवाद मिद्धान्तमें स्व लक्षण और सामान्य लक्षणके स्वरूप न्यारे हैं । अतः स्व लक्षणके जाननेके लिए निर्विकल्प दशनाका मानना और सामान्यके जाननेके लिये सविकल्प ज्ञानका मानना विरुद्ध नहीं ठहरता ।

स्वलक्षणत्व व अर्थक्रियाकारित्वकी दृष्टिसे दृश्य और सामान्यमें अभेद होनेका समाधान—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि ऐसा कहने वाले क्षणिक सिद्धान्तके अनुयायी केवल अपने दर्शनके अनुयायी हैं । परीक्षा कर सकने वाले नहीं हैं 'देख लीजिए' ! सामान्यका लक्षण क्या होगा जो सामान्यमें ही पाया जाय, विशेषमें न पाया जाय ? किसी भी पदार्थका लक्षण इस ही पद्धतिसे बनेगा कि वह लक्षण उनमें ही पाया जाय, अन्यमें न पाया जाय । तो सामान्यका जो भी असाधारण रूप है सो अपने असाधारण रूपमें लक्ष्यमें आये हुए सामान्यमें भी तो स्वलक्षणना आ गयी । स्वलक्षण नाम किसका है ? जो तत्त्व है 'पदार्थ' है उसका जो लक्षण है वह स्वलक्षण है । स्वलक्षण और सामान्य लक्षण ये भिन्न—भिन्न चीज क्या ? जिसका जो लक्षण है वह उसका स्वलक्षण कहलाता है । जैसे कि विशेष पदार्थ किस लक्षणमें लक्षित होता है सो देखिये । असाधारण रूपके द्वारा जो कि सामान्यमें न पाया जाय ऐसे जिसदृष्ट परिणामात्मक अपने खास स्वरूपके द्वारा जो लक्षित हो उसका नाम विशेष है । तो सामान्यका भी लक्षण देखिये ! अपने उस असाधारण रूपके द्वारा जो कि सदृश परिणामात्मक है और विशेषमें न पाया जाय

सरह यह सारा ससार प्रमाण और प्रमेयसे शून्य हो गया । तो अब प्रकृत प्रमाणकी बात देखिये कि नाम और नामके अशभूत वर्णों इनका यदि नाम नहीं है यह नाम स्वयं नाम रहित है ऐसा ही स्वीकार करनेपर सारा जगत प्रमाण प्रमेय शून्य बन गया । इस कारण पहिला विकल्प तो युक्तिसंगत न रहा कि नामके वर्णोंका और नामका व्यवसाय अन्य नामविशेषकी स्मृति न होनेपर हो जाता है ।

नाम और नामके अशभूत वर्णोंका व्यवसाय नाम विशेषकी स्मृति होनेपर माननेकी असंगतता—अब शकाकार कहते हैं कि यदि प्रथम पक्षकी बात न रही, नाम विशेषकी स्मृति न होनेपर नामका व्यवसाय न रह सका तो न रहा, हम प्रथम विकल्प न मानकर द्वितीय विकल्प में गये याने नाम और नामके अशभूत वर्णोंका व्यवसाय (निश्चय) अन्य नाम विशेषकी स्मृति पर होगा है ऐसा हम द्वितीय विकल्प स्वीकार करते हैं याने प्रत्यक्ष ज्ञानसे जो पदार्थ मिरसा है उस पदार्थका जो नाम है उस नामका निश्चय उसके सदृश पदार्थके नामका स्मरण होने पर होता है । ऐसा द्वितीय पक्ष हम स्वीकार करते हैं, तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि नाम और नाम के अशभूत वर्णोंका व्यवसाय करनेके लिए अन्य नामान्तर विशेषकी कल्पना करनेपर अन्य नाम विशेषका स्मरण किया जानेपर व्यवसाय माननेपर अनवस्था दोष हो जायगा क्योंकि जिस नाम विशेषका स्मरण करते उस नाम और नामके वर्णोंके निश्चयसे भी अन्य नामका स्मरण अपेक्षित होगा । फिर उस अन्य नामके व्यवसायके लिए भी अन्य नाम विशेषका स्मरण अपेक्षित होगा । यो अनेक नामान्तरकी स्मृतिमें बढ़ते जाइये ! प्रकृत नामविशेषका व्यवसाय हो न सकेगा । और, अनवस्था दोष जायगा । तो इस तरह भी नहीं दोष आता है कि सारा जगत प्रमाण और प्रमेयसे शून्य हो जायगा, क्योंकि जब प्रकृत नामका व्यवसाय न हो सकेगा अनवस्था होनेन तो वर्णोंका भी निश्चय न होगा प्रमाणका निश्चय न होगा तो सारा जगत प्रमाण प्रमेयसे शून्य हो जायगा ।

शब्दरहित रूपमें सामान्यका व्यवसाय माननेपर उसी ज्ञानसे अशब्द स्वलक्षणके ज्ञानका प्रसंग—अब शकाकार कहते हैं कि ये सब दोष हमारे सिद्धान्तमें यों न लगेंगे कि हम सामान्यको शब्दरहित ही निश्चित करते हैं । सामान्य कहलाया निरुपेक्ष पदार्थोंका स्वस्व याने निर्विकल्प दर्शनसे जो पदार्थ जाना गया वह तो है स्वलक्षण याने विशेष । अब उसके बाद उसके सम्बन्धमें जानना कि यह क्या नामका है यह इस उपयोगका पदार्थ है आदिक विकल्पात्मक जितने भी विषय होते हैं ज्ञानमें वे अणुकवाधमें माने गए हैं सामान्य । तो वह सामान्य भी शब्द रहित है, ऐसा माननेपर फिर तो दोष न जायगा । इसके उत्तरमें कहते हैं कि बताये गए दोष के अर्थसे यदि ये अणुकवादी शब्दसे रहित रूपमें सामान्यका निरुपेक्ष करते हैं तो इस तरह फिर इस ज्ञानके द्वारा शब्दरहित स्वलक्षण ही क्यों न निरुपेक्ष कर लिया जाय,

सामान्य है। अर्थात् न तो सामान्यरूप है और न विशेषरूप है। फिर क्या है? तो सुनो— उस द्रव्य और पर्यायसे भिन्न ही कुछ ऐसा जो सर्वथा निर्देश किए जानेके लिए अशक्य प्रत्यक्षज्ञानसे प्रतिभासमान होता है वह है स्वलक्षण। इस शब्दके उत्तर में कहते हैं कि फिर तो इस तरह भी स्वलक्षण क्या सिद्ध हुआ? कोई जात्यन्तर सामान्य विशेषात्मक पदार्थ, क्योंकि सामान्य विशेषात्मक पदार्थका ही जो कि पर-पर निरपेक्ष सामान्य और विशेषसे भिन्न है। तथा परस्पर निरपेक्ष सामान्यवान विशेषवान द्रव्यसे भिन्न है, ऐसे सामान्य विशेषात्मक पदार्थका ही प्रत्यक्षज्ञानसे प्रति-भास जाता है। प्रत्यक्षके द्वारा कोई निरन्वय क्षणक्षयी निरक्ष, परमाणुरूप लक्ष्यमें नहीं आता। तो ऐसे सामान्य विशेषात्मक जात्यन्तरमें जो इन्द्रियजन्य निश्चय हुआ वह न म विशेषकी अपेक्षा रखकर कैसे न हुआ? जिससे कि ज्ञान अशब्द स्वलक्षण का ज्ञान न करे यही निश्चय मानना चाहिये कि तब जब जिस पदार्थको जानता है तब वह उसका समग्र व्यवसाय कर लेता है, क्योंकि सामान्य और विशेष चूं कि सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है, पदार्थ ही सामान्य विशेष स्वरूप है, वहाँ सामान्य अलग अशोमें ही और विशेष अलग अशोमें ही ऐसा नहीं है सो जब सामान्य और विशेषमें अभेद है तब क्षणिकवादी जैसे सामान्यको निश्चित करते हुए शब्दोंसे याजिन कर देते हैं इसी प्रकार स्वलक्षणको निश्चित करते हुए भी शब्दोंसे योजित करना चाहिए। इस कारण कोई भी प्रमेय अनभिलाप्य नहीं है अर्थात् शब्दोंसे योजित न किया जा सके याने वक्तव्य न हो सके ऐसा नहीं है। सभी पदार्थ श्रुतज्ञानसे हरि-च्छेद्य हैं क्योंकि शब्दोंसे योजित हुए पदार्थमें श्रुतका विषयपना सिद्ध होता ही है।

प्रत्यक्षको अनभिलाप्य माननेपर दृष्टविषयक सामान्यके निर्णयके भी अभावका प्रसङ्ग— और भी सुनिये। प्रत्यक्षको अवक्तव्य ही माननेपर यह बताइये कि अपनी उत्पत्तिमें दृष्ट सम्बन्धित सामान्यका व्यवसाय (निश्चय) यदि स्मृतिसे आए हुए शब्द योजनकी अपेक्षा रखता है अर्थात् पहिले अर्थदर्शन हो पश्चात् शब्द योजन हो और शब्दयोजनके सहयोगसे दृष्टसम्बन्धित सामान्यका निश्चय हो तो इसका असर यह हुआ कि प्रत्यक्ष दृष्ट पदार्थ और उसके निश्चयके बीच शब्दयोजनाका व्यवधान हो गया। तब ऐसी स्थितिमें इन्द्रियज्ञानसे सामान्यका निर्णय न होगा और सविकल्प ज्ञानसे निर्विकल्प ज्ञानका निश्चय न होगा। देखिये। जैसे क्षणिकवादी नैयायिकोंके मन्तव्यमें इस प्रकार दूषण देते हैं कि शब्दान्वित अर्थको ग्रहण करने वाला प्रत्यक्ष माननेमें यह आपत्ति है कि वहाँ पदार्थके ज्ञानका आधार होनेपर भी स्मरणसे आये हुए शब्दयोजनाओंकी इन्द्रियज्ञान अपेक्षा करता है तो वहाँ प्रत्यक्षका विषयभूत पदार्थ स्मृतिसे आगत शब्दयोजनासे व्यवहित हो गया अर्थदर्शन और निश्चयके बीच में शब्द-योजना आ पड़ी, इस कारण वह पदार्थविषयक ईन्द्रियज्ञान सविकल्प नहीं रहेगा, क्योंकि अब शब्दयोजनासे इन्द्रियज्ञान बना है सो अब पदार्थके अभावमें सविकल्प, इन्द्रियज्ञान हो गया और पदार्थका सद्भाव होनेपर भी इन्द्रियज्ञान नहीं हुआ, जैसे यो

हो, जैसे अपने असाधारण रूपके द्वारा सामान्य लक्षण होना है ना विशेषका स्वलक्षण विशेषमें है, सामान्यका स्वलक्षण सामान्यमें है। तो स्वलक्षणताके नाते सामान्यका विशेषमें भिन्न कैसे कहा जा सकता है ?

अर्थक्रियाकारित्वकी दृष्टिसे भी सामान्य और विशेषमें अभेदका प्रतिपादन—और भी देखिये ! क्षणिकवादिगोने जो एक यह भेद डाला है कि विशेष तो अर्थक्रियाकारी है और सामान्य अर्थक्रियाकारी नहीं है। इस भेदके होनेसे सामान्य लक्षणमें और स्वलक्षणमें अभेद नहीं कहा जा सकता। तो इनके विषयमें भी सुनो। जैसे विशेष अपनी अर्थक्रियाको कर रहा है। विशेषकी अर्थक्रिया क्या है कि अन्य पदार्थसे व्यावृत्त करा देवे, हटा देवे मिले हुए अनेक पदार्थोंमेंसे अन्य पदार्थको हटा कर किसी एक पदार्थका असंग्रह ज्ञान करा देवे, यही तो विशेषकी अर्थक्रिया है। ना विशेषकी अर्थक्रिया है। तो व्यावृत्तिका ज्ञान कराने वाली अपनी अर्थक्रियाको करता हुआ विशेष जैसे अर्थक्रियाकारी माना गया है उसी प्रकार सामान्य भी अर्थक्रियाकारी माना जाय ? तो जैसे विशेषकी अर्थक्रियाकारी कहा है इसी तरह सामान्य भी अर्थक्रियाकारी है यह सिद्ध होता है। विशेषने तो यह काम किया कि अन्य नस्वोसे, परिणामनोसे भिन्नता का ज्ञान करा दिया तो सामान्यमें यह अर्थक्रिया की कि अपने सब परिणामनोमें अर्थक्रिया का ज्ञान कराया और जा तबूत सब पदार्थोंमें व्यापने वाले सामान्य स्वरूपका ज्ञान कराया तो दोनों ही अर्थक्रियाकारी हो गये। अब ऊँही इस प्रकारकी अर्थक्रियासे अन्य प्रकारकी अर्थक्रियाकी बात। जैसे गायसे दूध प्राप्त होनेकी अर्थक्रिया होती है और बेलपर बोक लादनेकी अर्थक्रिया होती है तो बाह और दोह आदिक अर्थक्रिया करने की जैसे कि बताते हो कि सामान्यमें समर्थ नहीं है तो ठीक है। इस अर्थक्रियाका करनेकी जैसे सामान्यमें समर्थ नहीं है, इसी प्रकार केवल अर्थक्रिया सामान्यगुणित विशेष भी अर्थक्रियाको करनेमें समर्थ नहीं है। क्योंकि बोक लादना, दूध दुग्ना आदिक क्रियाओंमें सामान्य विशेषात्मक वस्तु गाय, बेल आदिक ही उपयोग है। इस तरह अर्थक्रियाकारी रूपसे भी सामान्य और स्व लक्षणमें अभेद सिद्ध होता है। जब एक ही बात सिद्ध हो गई तब यह क्यों नहीं मान लिया जाना कि प्रथम ही बार हुए प्रत्यक्षसे सब कुछ निश्चय हो जाता है। सामान्य और विशेष ये दो धर्म कोई निरपेक्ष स्वतन्त्र पदार्थ नहीं हैं। एक ही द्रव्यसे सामान्य और विशेष परिणामों का कथंचित् अभिन्नपना है इसलिये अभेद मानना चाहिए। और, उस प्रकार सामान्य का निश्चय रखते हुए भी फिर उससे अभिन्न रूपमें रहने वाले स्वलक्षणका निश्चय न करे यह बात कैसे युक्त हो सकती है ?

स्वलक्षणको, जात्यन्तरभूत माननेपर सामान्य विशेषात्मक प्रमेयके ज्ञानकी सिद्धि—शकाकार कहते हैं कि स्वलक्षण न तो द्रव्यरूप है, न उसके परि-

में भी शब्द योजना होनेपर भी सामान्यव्यवसायकी अविवेकता होनेसे सामान्यव्यवसायका अजनक रहा और इसी कारण इन्द्रियज्ञानका अभाव होनेपर भी सामान्य व्यवसाय हो जावे क्योंकि इन्द्रियज्ञान पहिलेकी तरह पीछे भी सामान्यव्यवसायका अजनक रहा अर्थात् उससे बिना भी दर्शन हो जावे यह भी है यह निर्णय हो जावे निश्चय यह है कि इस प्रकार दर्शनसे निश्चय संभव नहीं होता अतः इसने हेतु देनेपर भी कि नीलादि स्वलक्षणका अलम्बन है, उपादानभूत पूर्वक्षण ज्ञानसे उत्पन्न हुआ है, निर्विकल्पज्ञानसे सरूपता है । इनकी अविवेकता होनेपर भी क्षणिकवादियोंके निर्वाकार दर्शनमें अपने विषयके परिज्ञानका नियम नहीं सिद्ध होता ।

स्वलक्षण और सामान्यमें अत्यन्त भेद माननेपर अनभिलाष्य स्वलक्षण का अनुभव होनेपर अभिलाष्य सामान्यकी स्मृतिकी अनुपपत्ति—और भी देखिये—सौगतोंके अनभिलाष्य, अवस्तव्य स्वलक्षण (विशेष) का अनुभव होनेपर अमलाप्य, वस्तव्य (सामान्य) की स्मृति कैसे हो जावेगी, क्योंकि स्वलक्षणका सामान्यसे न अत्यन्त भेद है, जैसे कि सहायचल और विन्ध्याचलमें अत्यन्त पार्श्विक है सो सहायचलके जाननेपर विन्ध्याचलकी स्मृति हो ही जावे यह तो नहीं होता । शकार कहता है कि विशेष और सामान्यमें एकत्वका अध्यवसाय होनेसे विशेषका अनुभव होनेपर सामान्यका स्मरण हो जाना युक्त ही है । इसके समाधानमें यह पूछा जा रहा है कि बतोगो, विशेष और सामान्यमें एकत्वका अध्यवसाय किस प्रमाणसे हो जाता है ? प्रत्यक्षसे (निर्विकल्प प्रत्यक्षसे) तो विशेष व सामान्यमें एकत्वका निश्चय नहीं हो सकता है क्योंकि निर्विकल्प प्रत्यक्षको जो स्वलक्षणका (विशेषका) ही विषय करने वाला माना है सो वह सामान्यको विषय ही नहीं करता । निर्विकल्प प्रत्यक्षके पश्चात् होने वाले सविकल्प ज्ञानसे अथवा अनुमानसे भी विशेष व सामान्य के एकत्वका अध्यवसाय (निश्चय) नहीं हो सकता क्योंकि सविकल्प ज्ञानको व अनुमान प्रमाणको सौगतीने विशेषका विषय करने वाला नहीं माना है । तथा विशेष और सामान्य दोनोंका विषय करने वाला प्रत्यभिज्ञान जैसा कोई भी प्रमाण सौगतोंने माना नहीं । यदि विशेष व सामान्य इन दोनोंमें किमी भी एकको विषय करने वाले ज्ञान द्वारा उन दोनोंके एकत्वका निश्चय करना मान लिया जावे तो इसमें बड़ी विडम्बनाये बनेंगी, तब तो दूरवर्ती व निकटवर्ती पदार्थोंमें भी एकत्व इन्द्रियज्ञानसे हो जावे, भूत व वर्तमान पदार्थोंमें भी एकत्व ज्ञान हो जावे सूक्ष्म व स्थूल पदार्थोंमें भी एकत्व ज्ञान हो जावे । और भी देखिये—शब्द और अर्थमें जो वाच्यवाचक रूप सम्बन्ध है अस्वाभाविक माननेपर अर्थमात्रको देखता हुआ सौगतानुयायी शब्दका स्मरण कैसे कर लेगा तथा शब्दको सुनता हुआ अर्थका कैसे स्मरण कर लेगा जिससे कि यह सब निश्चय उनके सिद्ध हो जावे कोई भी पुरुष मात्र सहायचलको देखता हुआ विन्ध्याचलका स्मरण नहीं कर लेता ।

अणिकवादो नैयायिकोंके प्रति यह दूषण देते हैं, इसी प्रकार योजना शब्द चिह्नित गद्य निरूपण करना मानने वाले अणिकवादियोंके ज्ञानमें भी ऐसा ही दूषण आता है । अफ दोनो मन्तव्योंमें पदार्थके स्वरूपमें ही रसभेद रहा कि नैयायिक तो पदार्थका ही शब्दाबुद्धि मानते हैं और अणिकवादो नील अण आदि पदार्थोंको शब्दरहित मानते हैं । निश्चित करनेमें तो नैयायिकोंने भी शब्द योजना मानी और अणिकवादियोंने भी यही शब्द योजना मान ली ।

स्वलक्षण प्रतिभास व उसके निश्चयके बीच शब्दयोजनाका व्यवधान होनेसे पदार्थसे सविकल्पक ज्ञानकी उत्पत्तिकी असंभवता देखिये अणिकवाद में किस प्रकार नैयायिकोंके प्रति अणिकवादियों द्वारा किये गये दूषण की भाँति दूषण आता है । इन्द्रियज्ञानका सविकल्पक ज्ञान उपयोग होनेपर, अथवा शब्द होनेपर अपनी उत्पत्तिके लिये यदि शब्द योजनाका अपेक्षा करना है जैसा कि आम तौरपर ऐसा लगता है कि यदि अथवा शब्द योजना हो तो वह इन्द्रियज्ञान अपने विषयके नामस्मरणके द्वारा व शब्दयोजना व्यवहित हो गया और तब इन्द्रियज्ञानसे पदार्थ निश्चय नहीं हुआ, क्योंकि अथवा पदार्थके अभावमें भी सविकल्पक ज्ञान हो गया और पदार्थके सम्मुखमें सविकल्पक ज्ञान हो सका । अणिकवादो इस दूषणके लिए नैयायिकोंके प्रति यह कहना है कि अर्थग्रहणका व्यापार होनेपर भी फिर यदि इन्द्रियज्ञान स्मरणागत शब्दयोजनाकी अपेक्षा करता है तो वह अथवा शब्दयोजनासे व्यवहित हो गया । इस तर्कालम्बकी अणिकवादके अभिमतमें भी कह सकते हैं कि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष होनेपर फिर यदि सविकल्पक ज्ञान शब्दयोजनाकी अपेक्षा करता है तो वह प्रत्यक्ष शब्दयोजनासे व्यवहित हो गया । ऐसी स्थितिमें सविकल्पक ज्ञानसे साक्षात् न तो पदार्थका निरूपण हुआ और न प्रत्यक्षका निरूपण हुआ । निर्विकल्पक ज्ञान और अर्थज्ञानके बीच शब्द योजना का पडा तथा सविकल्पक ज्ञान भी प्रत्यक्ष इनके बीच भी शब्द योजना का पडा ।

सविकल्पक ज्ञानको शब्द योजना सापेक्ष माननेका एकान्त करनेपर तत्त्व निर्णयकी अनुपपत्ति भी भी देखिये जैसे सौगतमतानुयायी शब्दाद्वैतवादियोंके प्रति यह दूषण देते हैं कि जैसे जो निर्विकल्पक अर्थ स्मरणागत शब्दानुयोजन से पहिले अज्ञानाबुद्धि अर्थ विषयक इन्द्रियज्ञानका उत्पन्न करने वाला नहीं वह बाद में स्मरणागत शब्दानुयोजन होनेपर भी उस इन्द्रियज्ञानका अजनक माने न उदरक करने वाला रहेगा, क्योंकि निर्विकल्पकमें इन्द्रिय ज्ञानव्यापारकी विशेषता नहीं है और इसी कारण अर्थका विनाश होनेपर भी इन्द्रियज्ञान हो जावे । जैसे यह दूषण सौगत शब्दाद्वैतवादियोंको देते हैं इसी प्रकार सौगतमतमें भी यह दूषण आता है कि जो इन्द्रियज्ञान स्मरणागत शब्दयोजनासे पहिले सामान्य व्यवसायका अजनक है वह बाद



अक्षप्रत्यक्षसे मानसप्रत्यक्षके उत्पादकी अनुपपत्ति शकाकार कहता है कि निश्चयात्मक मानसिक प्रत्यक्षमे दृष्टके सजातीयका स्मरण हो जायगा, अर्थात् जो पदार्थ दोखा वह तो निराकार दशन हुआ। वहाँ तो निश्चय होता नहीं पर समके बाद निश्चय होता है तो उस समय निराकार दर्शनके द्वारा देखा गया पदार्थ रहता नहीं, क्योंकि पदार्थ क्षणिक माना गया है। किन्तु उस मानसिक प्रत्यक्ष हुआ जान जरूर हो जाता कि यह प्रमुख पदार्थ है। तो वहाँ हुआ क्या कि वतमानमें देखे पदार्थसे सजातीय पदार्थकी स्मृति हुई है। तो यो निश्चयात्मक मानसिक प्रत्यक्ष उस सजातीयकी स्मृति हो जाती है। समाधानमें कहते हैं कि देखिए—प्रत्यक्ष ज्ञानसे दर्शन करनेके पश्चात् निश्चयात्मक मनोविज्ञानकी जो उत्पत्ति माना है सो इसमें यह विरोध जाना है कि अनिश्चयात्मक इन्द्रियज्ञानसे निश्चयात्मक मानसिक ज्ञानकी उत्पत्ति कैसे हो गई? जैसे कि अनिश्चयात्मक इन्द्रिय ज्ञानसे जो कि निराकार-दर्शन के बाद उत्पन्न होता है उस 'इन्द्रियज्ञानसे' व्यवसायात्मक विकल्पाकी उत्पत्ति नहीं होती। क्योंकि अविकल्प अथवा अव्यवसायी ज्ञान और व्यवसायी ज्ञान इन दोनोंका स्वभाव भिन्न है। तब स्वयं निश्चयात्मक इन्द्रियज्ञानमें नीलादिक पदार्थका व्यवसाय हो जाता है ऐसा मान लीजिए और उस क्षणक्षयका भी और स्वर्ग प्राप्ति शक्तिका भी फिर व्यवसाय होने लगेगा, इस कारणमे इन्द्रियज्ञान व्यवसायात्मक नहीं माना गया है। ऐसा यदि शकाकार कहे तो फिर यह भी मान लीजिए कि इस ही कारण अर्थात् मानस प्रत्यक्ष जो कि स्वयं निश्चयात्मक है उसके द्वारा नीलादिकका व्यवसाय होनेपर फिर क्षणक्षय और स्वर्गप्राप्ति शक्ति आदिकका भी निश्चय उसीमें ही मानना पड़ेगा इस ही कारण मानसिक प्रत्यक्षको भी निश्चयात्मक मत माना अथवा मानसिक प्रत्यक्ष निश्चयात्मक न रहेगा। यदि कहो कि मानसिक प्रत्यक्ष तो क्षणक्षय आदिकको विषय नहीं करता है। क्योंकि क्षणक्षय तो निर्विकल्पा प्रत्यक्षका विषय है। निराकार दर्शन ही उसका प्रतिभास करनेमें समर्थ है अनएव मानसिक प्रत्यक्ष क्षणक्षय स्वर्ग प्राप्ति शक्ति जैसी परोक्ष बातोंको विषय न करनेके कारण मानसिक प्रत्यक्ष क्षणक्षय आदिकका व्यवसायी न रहेगा। तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर इस कारण अर्थात् अक्षय ज्ञान भी क्षणक्षयको विषय नहीं करता इस कारण इन्द्रियज्ञानमें भी व्यवहार अविकल्पना न रहा?

इन्द्रियज्ञानको कथंचित् व्यवसायात्मक माननेपर इसी प्रकार सबाधकता होनेसे सभी ज्ञानोंमें व्यवसायात्मकताकी सिद्धि—अब यदि इन सब दोषोंके निवारणके अर्थ यह मान लेते हो कि इन्द्रियज्ञान कथंचित् व्यवसायात्मक है कि इन्द्रियज्ञान नीलादिक पदार्थोंका ग्रहण तो करता है इस रूपमें वह निश्चयात्मक है तब तो मानसिक प्रत्यक्षकी कल्पना भी न होना चाहिए। क्योंकि प्रयोजन न रहा मानसिक प्रत्यक्ष माननेका जो कुछ भी प्रयोजन था यानि निराकार हो जान पदार्थका वह तो इन्द्रियज्ञानमें ही सिद्ध हो गया है। यहाँ तकके प्रकरणसे यह निराकरण

स्वलक्षणका अनुभव होनेपर सामान्यकी स्मृति सिद्ध करनेके लिये स्वलक्षण और सामान्यमे एकत्व, व्यवसायका शकाकार द्वारा कथन व उसका निराकरण - शकाकार कहता है कि शब्दका विकल्पाके साथ याने सविकल्पा ज्ञानके विषयभूत नीलादिक ग्रन्थके साथ ग्रन्थात् सामान्यके साथ एतदुत्पत्ति रूप सम्बन्ध माना गया है, इस कारणसे शब्दका अथवा विकल्पाका दृश्य पदार्थके साथ याने स्वलक्षणके साथ एकत्वका निश्चय ही ज्ञाया करता है और इसा कारण विज्ञयका अनुभव होनेपर व्यवहारी पुरुष शब्दका अथवा नीला दक ग्रन्थका अथवा विकल्पा विषयका स्मरण कर लेते हैं प्रवृत्ति भी इसी तरह देखी जाती है । समाधानमे कहते हैं कि यह ज्ञान युक्ति संगत नहीं है क्योंकि किसी भी प्रमाणमे दृश्य और विकल्पाका एकत्व निश्चय नहीं हो सकता है उसका कारण यह है कि दृश्य तो है क्षणिक जो निराकार दर्शनका विषय भूत हो उसका नाम दृश्य है, वह है स्वलक्षणरूप, उसे माना गया है क्षणिक और सामान्य है कुछ काल ठहरने वाला । जो सविकल्पा ज्ञानका अथवा अनुभव प्रमाणका विषयभूत हो वह सामान्य कहलाता है । तो दृश्यका स्वभाव और है, सामान्यका स्वभाव उससे भिन्न है, ऐसे भिन्न स्वभाव वाले दृश्यका और विकल्पाका ग्रन्थात् विकल्पा ज्ञानमे आये हुए सामान्य विषयका एकत्व कभी भी नहीं हो सकता है । इस कारण प्रत्यक्ष प्रमाणमे स्वतः ही निश्चयात्मकता मानना चाहिए न कि नाम जाति आदिककी योजनाकी अपेक्षासे अथवा प्रत्यक्षकी प्रमाणतामें निश्चय करनेके लिए सविकल्पा ज्ञान उचित न माना जाय, ऐसा सम न करना चाहिए ।

अक्षज्ञानमे कथंचित् व्यवसायात्मकत्वका अभाव माननेपर दृष्ट सजातीयकी स्मृतिकी अनुपपत्ति और भी देखिये । बहुत आदिक इन्द्रिय उत्पत्ति हुआ जो ज्ञान है वह यदि किसी भी प्रकार व्यवसायात्मक नहीं माना जाना नील आदिक पदार्थोंको ग्रहण करता इस रूपसे भी सत्के प्रत्यक्षको निश्चयात्मक नहीं माना जाता तो फिर दृष्ट सजातीयकी भी स्मृति नहीं हो सकती । क्षणिकवादमे प्रत्येक पदार्थ क्षणिक माना गया है लेकिन किसी भी पदार्थका जो स्मृति हो रहा है और समझमे आ रहा है कि यह तो बड़ी है जो अभी बड़िन था तो ऐसा ज्ञानमें उस मित्रा भ्रमका कारण यह बताया गया कि दृष्ट सजातीयकी स्मृति हुई । वर्तमानमे जो कुछ देखा गया है उससे सजातीय पदार्थका स्मरण हुआ है और ऐसा स्मरण होनेका कारण भी यह बताया कि पदार्थमें यह हुआ करता कि पहिला पदार्थ धरना आकार नय पदार्थका सौकर नष्ट हो जाता है । तो अब वर्तमानमें जो कुछ देखा गया है उस दिग्दर्शन उससे पूर्वकी जो कि उसके समान है उसकी स्मृति होती है लेकिन अब बहुत आदिक ज्ञानकी किसी भी प्रकार जब निश्चयात्मक नहीं माना तो यह स्मृति नहीं हो सकती । जैसे कि जो पुरुष दानमें निरत है अथवा हिंसासे विरक्त है उस पुरुषकी स्वर्गादिक फल इससे उत्पन्न होते हैं ऐसा सामर्थ्यका ज्ञान नहीं होता है ।

आकार कहती है कि अनभ्यासकी व्यावृत्तिसे उस प्रत्यक्षमें अभ्यासका योग हो जायगा । जैसे कि पदार्थका ज्ञान इसी प्रकार होता है कि अन्यका अग्रह करदे । जैसा भी जाना गया तो भी शब्दसे सीधा भी अर्थको नहीं जान लिया गया, किन्तु शब्दके अतिरिक्त अन्य पदार्थ नहीं है ऐसी अग्रही व्यावृत्तिसे भी जाना गया है, ऐसे ही अब अनभ्यास न रहा तो अभ्यास अपने आप विद्व हो गया तो उसका यही योग किया गया । समाधानमें कहते हैं कि बाह्य की बुद्धि । यह तो बनावी कि जिसमें अभ्यास जाड़ा जा रहा है प्रत्यक्ष ज्ञानमें, यहाँ अभ्यास जोड़ा जा रहा है तो वह जोड़ा जा रहा है अनभ्यासकी व्यावृत्तिसे याने अनभ्यास न रहा तो उसमें अभ्यास स्वयं सद्ध होगया इस तरह अन्य व्यावृत्तिसे अभ्यास मानते ही तो जरा यह तो बतलाती कि उस प्रत्यक्ष ज्ञानमें अभ्यासका स्वभाव है या नहीं ? यदि उसमें अभ्यासका स्वभाव नहीं है तो अन्यकी व्यावृत्तिसे भी अभ्यासका योग नहीं हो सकता । और कदाचित् यह आशङ्क कर लो कि न रहे वह स्वभाव फिर भी उसमें अन्य व्यावृत्ति होती है । ता देखो ! फिर तो अग्निमें अशीतकी व्यावृत्ति हो जानी चाहिए । अशीतका अर्थ है क्षीतपना नहीं, भायने गर्मी । उस गर्मीकी व्यावृत्ति हो जायगी, क्योंकि अब अग्निमें गर्मीका स्वभाव न मानकर जिस आह्वेकी व्यावृत्ति मानते हो ता अग्निमें अगर्मीकी व्यावृत्ति कहते हो तो हम कहने कि अग्निमें अशीतकी व्यावृत्ति हो गई । यदि अग्निमें गर्मी स्वभाव नहीं है तो अगर्मीकी व्यावृत्ति ही क्यों कहते ? अशीतकी व्यावृत्ति कहदो अर्थात् गर्मी ही क्षतम हो जायगा ।

प्रत्यक्ष प्रमाणको अभ्यास स्वभाव माननेपर अनभ्यास व्यावृत्तिकी कल्पनाकी निष्प्रयोजनता और प्रमाणकी स्वयं व्यवसायात्मकताकी सिद्धि— यदि प्रत्यक्ष प्रमाणका अभ्यास स्वभाव मानते हो लो लो—सब बात बन ही गई । अब प्रत्यक्ष प्रमाण अभ्यास स्वभाव वाला हो गया । उसमें अन्यकी व्यावृत्तिका कल्पना इसीलिए तो की जानी थी कि प्रत्यक्षमें अभ्यासका योग हो जाय । अब प्रत्यक्षको अभ्यास स्वभाव वाला ही मान लिया गया तो अभ्यासका योग स्वभावतः ही हो गया, अब अनभ्यासकी व्यावृत्ति माननेकी आवश्यकता नहीं है । क्योंकि परिनिमित्त जो भी स्वभाव है वह स्वभाव स्वयं ही अन्यकी व्यावृत्तिका है प्रत्यक्ष पदार्थ अपना एक असाधारण स्वभाव रखता है और असाधारण स्वभाव होनेके ही कारण यह बात यहाँ अपने आप विद्व होनी है कि उस स्वभावके अतिरिक्त अन्य स्वभाव नहीं है । प्रत्येक पदार्थ मत्सदात्मकरूप होता है, अपने स्वरूपसे सत् है और पररूपसे असत् है । अपने स्वरूपसे सत् है इसलिए यह बात हो जाती है कि वह पररूप, असत् है । अब यहाँ यह मानना कि पररूपसे असत् है इसकी कृपासे इसमें सत्त्वका योग हुआ है ऐसा कोन विवेकी मानेगा ? इसी प्रकार ज्ञानमें स्वयं अभ्यासका स्वभाव पडा हुआ है इसलिये अभ्यासका यही योग है । अभ्यास भी चलता है । अब उस अभ्यासको भी मानना कि अनभ्यासकी व्यावृत्ति होती है इस कारण उस ज्ञानमें

रखना चाहिए कि इन्द्रियज्ञान प्रत्यक्षज्ञान ये सभी स्वयं निश्चयात्मक हैं। किसी अन्य योजनाकी अपेक्षा रखकर निश्चयात्मक नहीं है। और जैसे इन्द्रियज्ञान स्वयं निश्चयात्मक है इसी प्रकार मानसिक प्रत्यक्ष भी स्वयं निश्चयात्मक है। जो लोग मानसिक प्रत्यक्षको अव्यवसायी मानते हैं, अनिश्चयात्मक मानते हैं, उनका निश्चय महो नहीं है।

निर्विकल्प अस्मकज्ञानसे अयासादि कारणसे दृष्टसजातीयके स्मरणका युक्त बतानेका शकाकार द्वारा कथन— अब शकाकार कहता है कि इन्द्रियज्ञान यद्यपि निर्विकल्प है। निर्विकल्प होनेपर भी अभ्यास अथवा प्रकरणको समझ लेनेमें चतुरता या उस पदार्थको जाननेकी क्षमि अथवा उस पदार्थकी चाह, इन सब कारणों के कारण उस इन्द्रियज्ञानसे भी दृष्ट सजातीयकी स्मृति बन जाती है। यदि सर्विकल्प प्रत्यक्ष होनेपर भी अभ्यास प्रकरण चातुर्य अथवा इच्छा आदिक न हो तो वहाँ भी स्मरण नहीं होता। जैसे प्रतिमादियोंके द्वारा बताया गए समस्त वस्तु पद दिकका स्मरण भी तो होता है जब कि कुछ चातुर्य हो और उस पदार्थकी चाह हो, उसके अभावमें तो वस्तु पद दिकका भी स्मरण नहीं होता और अभ्यास आदिकके अभावमें ब्रह्मसोच्छावास आदिककी सहाका भी निश्चय नहीं हो पाता। इससे इन्द्रिय ज्ञान यद्यपि निर्विकल्प है, फिर भी अभ्यास होनेके कारण प्रकरणकी बात समझनेमें चतुराई होनेके कारण और पदार्थकी चाह होनेके कारण दृष्ट सजातीयमें स्मरण होना युक्तिसंगत है। सर्विकल्प प्रत्यक्षके द्वारा पदार्थका निश्चय होनेपर भी किसी पुरुषको अभ्यास आदिकका अभाव हो तो वहाँ भी पुनः उसकी स्मृति नहीं हो सकती। निश्चय यह है कि किसी बातकी स्मृतिके लिये अभ्यास और उसकी चाह और बुद्धि चातुर्य होना आवश्यक है, इसी कारण अब प्रत्यक्ष ज्ञानको सर्विकल्प मानना साधक नहीं है। प्रत्यक्ष निर्विकल्प भी रहे तो भी अभ्यास आदिकके कारण उससे दृष्ट सजातीयकी स्मृति हो जाती है फिर उससे सर्विकल्प ज्ञान हाते, व्यवहार चलता। अतः अक्ष प्रत्यक्षको सर्विकल्प माननेकी सकलता है। ऐसा सोचत सिद्धान्तके अनुयायी कोई प्रज्ञानकर कहते हैं।

प्रत्यक्षप्रमाणको अभ्यासस्वभावहित माननेपर उपाय द्वारा भी उसमें अभ्यासके योगकी असम्भवा बताने हुए प्रज्ञाकरकी उक्त शकाका समाधान प्रज्ञाकरकी उक्त बात युक्तिसंगत नहीं है। जो सर्वथा निरक्षरूप एक स्वभाव हो ऐसा प्रत्यक्ष माना गया है ऐसे प्रत्यक्षको और प्रत्यक्षको ही क्या, जो भी मत् है प्रत्येक सत् निरक्षर माना गया है सोचत सिद्धान्तमें। तो निरक्षर प्रत्यक्षका किसी भी पदार्थके विषय में अभ्यासका अथवा अनभ्यासका एक बार भी प्रसंग नहीं आ सकता है। प्रत्यक्ष में अभ्यास कैसे ? वह तो निरक्षर है, क्षणिक है। अभ्यास तो वहाँ सम्भव है जहाँ ज्ञान कुछ काल टिका रहे, लेकिन वहाँ ज्ञान क्षणिक है वहाँ अभ्यास सम्भव नहीं है।

निर्विकल्प प्रत्यक्षसे ग्रहणमें आ रहा, वह स्थिति निर्विकल्प प्रत्यक्षकी है और जब उसकी आकार आदिक ज्ञानमें आ रहा तो वह स्थिति सविकल्प ज्ञानकी है। यहाँ यह शक्य न करना चाहिए कि जब ग्राहक प्रमाणके प्रतिभासमें भेद है अर्थात् प्रत्यक्ष द्वारा जैसा प्रतिभास होता है वह जुदे प्रकारका है और स्मृति द्वारा जैसा प्रतिभास होता है वह जुदे प्रकारका है। तो यो प्रतिभासभेदसे विषय स्वभावमें भी भेद मानना चाहिए, फिर विषय स्वभावमें भेदका अभाव हो जायगा यह बात नहीं कह सकते। क्योंकि एक साथ एक अर्थमें जुड़ा हुआ प्रत्यक्ष एक तो निकटवर्ती पुरुषको हो रहा है, एक दूरवर्ती पुरुषको हो रहा है। तो दोनोंके ज्ञानका विषय तो वह एक ही पदार्थ है। किन्तु एकके तो स्पष्ट ज्ञात हो रहा दूसरेको अस्पष्ट समझमें आ रहा। तो यो प्रतिभास भेद हो जानेसे क्या वहाँ पदार्थ अन्य अन्य बन गया। तो जैसे, एक बारमें ही एक ही पदार्थका जैसे वृक्षका ही-पाम खड़े होने वाले पुरुषने ज्ञान किया और दूर खड़े होने वाले पुरुषने ज्ञान किया तो स्पष्ट और अस्पष्ट रूपसे वहाँ प्रतिभास भेद हो रहा है। परन्तु वृक्ष वह एक है, पदार्थके स्वभावमें भेद नहीं है। उसकी एकताका वहाँ उल्लेख नहीं है। ऐसी ही समझियेगा कि ग्राहक प्रमाण दो हैं इस समय प्रत्यक्ष और स्मरण और प्रत्यक्ष प्रतिभास अन्य प्रकारसे हैं और स्मृतिज्ञानके प्रतिभास अन्य प्रकारसे हैं ? जैसे प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा स्पष्ट प्रतिभास हो रहा है और स्मृतिज्ञान द्वारा अस्पष्ट प्रतिभास हो रहा है तो स्पष्ट और अस्पष्ट रूपसे प्रतिभासका भेद होनेपर प्रत्यक्षज्ञानने जिसको विषय किया उस हीको स्मरणज्ञानने विषय किया। उन दोनों के विषयभूत पदार्थोंमें भेद नहीं है। तो इस प्रकार वह पदार्थ एक स्वभाव वाला सिद्ध हो गया अथवा कहो कि स्वलक्षण विषय एक स्वभाव वाला सिद्ध हो जाता है।

वस्तुकी कथञ्चित् अभिव्यक्ति की सिद्धि की सर्वसम्मतता—अब ओष विचार कीजिये अस्पष्ट प्रतिभास वाले स्वलक्षणमें अथवा शब्द विकल्पके विषयभूत घटादिक पदार्थोंमें आलस्य उनके सचेतका व्यवहार तो सोचना ही पड़ता है सचेतका व्यवहार जो बनाया गया है उस नियमकी कल्पना होनेपर तो यह बात प्रकट सिद्ध हो जाती है कि वस्तु कथञ्चित् अभिव्यक्ति कहा है फिर भी निराकार दर्शनको समझनेके लिए किन्ही शब्दों द्वारा सचेत तो किया ही जाता है तो वह कथञ्चित् अभिव्यक्ति ही तो बन गया। जहाँ तक हो सकेगा उस निर्विकल्प प्रत्यक्षके सम्बन्धमें उसका ज्ञान करानेका प्रयत्न किया गया लेकिन कुछ सचेत होनेपर भी उसका स्पष्ट प्रतिबोध नहीं कराया जा सका इस कारण उसे अनभिलाष कह दिया, किन्तु किन्ही भी शब्दोंमें उनके सचेतका व्यवहार नो बनता ही है इस कारण वस्तु कथञ्चित् अभिव्यक्ति है यह बात युक्तिमिद्ध है।

• अवाच्यताके एकान्तका सहज निराकरण—अब उक्त समस्त कथन होने के बाद अवाच्यताके एकान्तकी-बातका समाधान कर लेना चाहिए। देखिये !

अभ्यासका योग जोड़ा गया है ऐसा मानना एक मोड़का ही फल है। अपना पक्ष रखना है, इस आग्रहमें ही ऐसी विडम्बनाकी वृत्ति की जा सकती है।

स्याद्वाद शासनमें स्मृतिके अभ्युदयकी प्रामाणिक व्यवस्था—यद्यपि देखिये सविकल्पा प्रत्यक्ष ज्ञान मानने वाले स्याद्वादियोंके सिद्धान्तसे स्मृतिका अभ्युदय किस प्रकार होता है स्याद्वाद शासनमें सांख्यवैचारिक प्रत्यक्षके चार प्रकार माने गए हैं— अवग्रह ईहा, अवाय और धारणा। इनमें अवग्रह ईहा अर्थात् ये तीन ज्ञान अभ्यासात्मक है, किन्तु चीषा जो धारणा नामक ज्ञान है वह अभ्यासात्मक है। जब धारणा नामक ज्ञान न हो पाया तो हमारे लोगोंके द्वारा समस्त वस्तु पद आदिक भी कहे जायें लेकिन अवग्रह ईहा, अवाय इन तीनों ज्ञानके हो जानेपर भी स्मरण नहीं होता। और जब धारणा नामक ज्ञान बन जायगा तो उसके सद्भावमें हमारे लोग वस्तु पद आदिक जो कुछ भी व्यवहार करते हैं उन सबसे स्मरण हो ही जाना है। सब स्थितियोंमें सत्कारके भाषिक स्मरण होना माना गया है। और, सत्कार रखने वाला ज्ञान है धारणा ज्ञान। सत्कारके अनुकूल स्मरण माना गया है, इसकी भूलक अनेक दर्शनोंमें हो सकती है। नीत्यादिक पदार्थोंमें जैसे शब्दका सत्कार होनेसे शब्दोंके द्वारा अभिप्रायकी स्मृति हो जाती है इसी प्रकार सत्कारके भाषिक ही सब अग्रह स्मृति मानी गई है।

प्रत्यक्षमें अभिप्राय 'संस्कार'का विच्छेद माननेपर तत्त्व निर्णय विषय की प्रतिपाद्यताकी असिद्धि—और भी देखिये। यदि निर्विकल्प ज्ञानका अग्रह उसके विषयमें शब्दोंके सत्कारका विच्छेद कर दिया जाय अर्थात् शब्द सत्कारका योजन न माना जाय या उनका वाच्य वाचक सम्बन्ध न स्वीकार किया जाय तो फिर बतलाओ कि सविकल्प ज्ञानमें आये हुए पदार्थ और शब्द इनके साथ संयोजन किस प्रकार हो सकेगा? जिससे कि सामान्य शब्दके द्वारा प्रतिपाद्य बन सके। यथायत्न तो यह है कि प्रत्यक्षसे ग्रहण किए गए ही, स्वलक्षण परम्परासे सन्तुष्ट महित प्रमाणरूप विषय ही, अन्यसे व्यावृत्त जो अग्रही मुद्रा रखे हुए है अर्थात् सामान्यसे पृथक् प्रत्यक्ष गृहीत स्वलक्षण ही जब साधारण आकाररूपसे प्रतिभासमें आता है अर्थात् यह भी है, यह भी है आदिकरूपसे जब प्रतिभासमें आता है तो वह ही सामान्य विकल्प और शब्द के योजनके द्वारा शब्द द्वारा प्रतिपाद्य कहा जाता है।

एक पदार्थकी अनेक प्रमाणगोचरता यहाँ ऐसा नहीं है कि प्रत्यक्षका विषयभूत पदार्थ अन्य हो और सविकल्प ज्ञानका विषयभूत पदार्थ अन्य हो और सविकल्प ज्ञानका विषयभूत पदार्थ अन्य हो। वह ही एक विषय जब प्रत्यक्षसे ग्रहण किया गया है तो वह अन्य व्यावृत्त अर्थात् विशेष मात्र प्रतिभासमें आ रहा है। किन्तु वह ही पदार्थ जब साधारण आकार रूपसे प्रतिभासमें आता है तो वही सामान्य कहलाता है और शब्द द्वारा प्रतिपाद्य बन जाता है। इस कारण विषय वह एक है।

सर्वप्रथम भाव और अभावकी बात चलायी गई। वस्तु भावात्मक ही है ऐसा कुछ दार्शनिकोंका कथन है, अब यहा विचार करनेकी बात है कि वस्तुको यदि केवल भावस्वरूप ही मान लिया जा। तो उसका अर्थ यह होमा कि समस्त पदार्थ बस भाव-रूप ही है। सब कुछ सब रूप हो जायगा। वहाँ फिर अभावान्तर सत्ता न रहेगी क्योंकि पदार्थ सभी सर्वथा भावस्वरूप हैं। तो पदार्थोंकी सत्ता कायम रहे इसके लिए यह मानना पड़ेगा कि प्रत्येक पदार्थ अन्य पदार्थके अभावरूप है। है भी यही बात। वस्तुतः भी यही समझमें आता है। हम किसी भी पदार्थका जब निरूपण करते हैं, कथन करते हैं तो वहाँ यह ज्ञानमें समाया ही हुआ है कि यह पदार्थ यह ही है। अन्य कुछ नहीं है। तो पदार्थको केवल भावस्वरूप मान लिया जाय तब तो अभाव न म ननेके कारण सभी पदार्थ सभी रूप हो ज येंगे किन्तु ऐसा है तो नहीं, इस कारण पदार्थमें भाव एकान्तकी बात नहीं माना। तब कुछ लोग अभाव एकान्त मानते हैं पदार्थ अभाव स्वरूप ही है। तो अभाव स्वरूप माननेपर अर्थात् शून्यका ही तत्त्व माननेपर या पदार्थ स्वयं अन्य भगवत्तिरूप ही हैं अन्य प्रकार नहीं है इस तरह अभावका एकान्त माननेसे सब भाव नहीं माना तब फिर न ज्ञान रहा, न वाक्य रहा, न प्रमाण रहा। फिर कुछ सिद्धि कर मकनेकी वहाँ गुंजाइस ही नहीं रही। तो पदार्थ न केवल भावस्वरूप है और न केवल अभाव स्वरूप है, किन्तु भावाभावात्मक है।

भावाभावोभयैकात्म्यका निराकरण—अब भावाभावात्मक पदार्थ है, इसको कोई दार्शनिक यो सिद्ध करले लगे कि कोई पदार्थ तो भावस्वरूप है और कोई कोई पदार्थ अभावस्वरूप है। इसलिए पदार्थोंको भावात्मक और अभावात्मक दोनों प्रकारका मान लेना चाहिए। तो यह सिद्धान्त भी युक्तिसंगत यो नहीं है कि इस तरह भाव अभाव दोषो मान लिए जानेपर भी विवक्षित किसी भी पदार्थमें माना तो एक पक्ष ही गया है। तो यो निरपेक्ष भाव और अभाव भी नहीं बन सकता है, क्योंकि जो भावस्वरूप है उसमें भाव एकान्तका दूषण है। जो पदार्थ अभाव स्वरूप है उसमें अभाव एकान्त वाला दूषण है। तब कोई यह कह बैठे कि फिर वस्तु अव-क्तव्य ही रही आये न उसे भावरूप कहो न अभावरूप कहो, न उभयरूप कहो। अनुभव है, अवक्तव्य है, तो यह एकान्त भी सगन नहीं होता, क्योंकि अवक्तव्य इस शब्द द्वारा भी वह वक्तव्य न हो सकेगा? यदि अवक्तव्यका एकान्त माना जाय।

स्याद्वादविधिसे वस्तुस्वरूपका दिग्दर्शन—उक्त प्रकारमें पदार्थका यह निरूपण हुआ कि वह स्यात् भावरूप है, स्यात् अभावरूप है। स्यात् उभयरूप है। स्यात् अवक्तव्य है, स्यात् भावरूप अवक्तव्य है, स्यात् अभावरूप अवक्तव्य है स्यात् भावरूप अभावरूप अवक्तव्य है। इस प्रकरणमें कमसे कम इतना तो मले प्रकार समझ ही लेना चाहिए कि पदार्थ अपने स्वरूपसे भावस्वरूप है, परके स्वरूपसे अभाव



रूपादिक स्वलक्षणमें शब्द नहीं हैं ऐसा ही तो मानकर लौकिकवादी कहते हैं कि वह अवाच्य ही है। तो ऐसा कहने वाले लौकिकवादियोंके सिद्धान्तमें यह प्रसंग आया कि प्रत्यक्ष प्रमाणमें अर्थका भी तो अभाव है। अर्थ है जुदा पदार्थ और प्रत्यक्ष है ज्ञान-लक्षण। तो प्रत्यक्षमें अर्थका अभाव होनेके फिर अर्थ-प्रत्यक्षमें ज्ञेय भी न हो सकेगा क्यों कि अब यहाँ यह स्वीकार कर लिया है कि रूपादिक स्वलक्षणमें अर्थात् अर्थमें शब्द नहीं है इस कारण वह अवाच्य है। तो ऐसे ही यहाँ कह न दें कि प्रत्यक्षमें अर्थका अभाव है इस कारणसे अर्थ में ज्ञेय नहीं हो सकता। यदि कहो कि रूपादिक उदात्त तो कथञ्चित् ज्ञेय है ही, नीलादिकके रूपमें तो वहाँ बराबर प्रतिभास हो ही रहा है तो इस तरहसे अभिलाष्यपना भी सिद्ध कर लोडिए अब स्वलक्षण का अर्थ प्रत्यक्षका आधार बन गया और प्रत्यक्षरूपसे भी उपलब्धमान हो गया और इस तरहसे अब अभिलाष्यपनेकी सिद्धि हो गयी तो अब देखें जो विषय चल रहा है कि सर्वथा अवाच्यताका एकान्त नहीं है उसकी सिद्धिमें दूषण देना निश्चयोजन है।

सर्वथा अवाच्यके वचनकी असमञ्जसता—यह तो लेना चाहिए कि अवाच्यताका एकान्त करनेपर अवाच्य है इस प्रकारमें भी नहीं बोला जा सकता। यत्ना विचारो कितनी असमञ्जसताकी बात है कि अवाच्यताका तो एकान्त कर रहे और अवाच्य है ऐसा शब्द बोल रहे तो सर्वथा अवाच्य का रहा ? इसमें तो स्व-वचन विशेष आश्रय। जैसे कोई पुरुष कहता है कि स्व लक्षण अनिर्देश्य है तो अब सर्वथा अनिर्देश्य कहाँ रहा ? उसका लक्षण बना ही तो जिसे कि स्वलक्षण अनिर्देश्य होता है। तो जैसे स्वलक्षण अनिर्देश्य है यह वचन स्ववचन विरुद्ध होनेसे असमञ्जस है, इस प्रकार अवाच्यताका एकान्त है इस प्रकार उसे अब क्या शब्दसे बताना यह भी स्ववचनविरुद्ध बात है। तो जैसे स्वलक्षण अनिर्देश्य है ऐसा अवाच्यताका एकान्त करनेपर इन शब्दोंसे भी नहीं कहा जा सकता नहीं प्रकार प्रत्यक्षज्ञान कल्पन से रहित है अभिलाष्यका समग्र न माननेपर अर्थात् शब्दों द्वारा प्रतिपद्य न करनेपर विकल्पोंकी उत्पत्ति ही न हो सकेगी। सविकल्प ज्ञान हा न बन सकता और, अब अभिलाष्यका समग्र मान लेने है अब सविकल्पपना भी सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार अवाच्यताका एकान्त करना भी एक मिथ्या धारणा है अवाच्यताका एकान्त में कुछ भी बोलना युक्त नहीं हो सकता है।

प्रभुके स्याद्वादशासनकी निर्दोषताके प्रतिपादनके प्रसङ्गमें भावमाना है अभावेकान्तका निराकरण—१२ प्रकरणमें यह बताया गया है कि प्रथा। तुम्हारे मतमें यथाय विषयका प्रतिपादन विरुद्ध नहीं है, प्रत्यक्ष प्रभु तुम्हारे ही वचन निर्दोष है और निर्दोष होनेके कारण आत्मे ही सर्वज्ञता है और आप ही वदनीय है। इस प्रकरणसे सम्बन्धित यह बात बन रही है कि मैं समझा कि प्रभुके वचन निर्दोष है ? उस ही निर्दोषताकी प्रसिद्धि के लिए कुछ सिद्धान्तोंका बखान चल रहा है। जैसे

# आत्ममीमांसा प्रवचन

[षष्ठ भाग]

(प्रवक्ता—अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी)

आर्हत शासनकी जिज्ञासा—भगवान् भरहुन प्राप्त है क्योंकि उनसे बाह्य पुरुषोंके वचनोमे परस्पर विरोध है। प्रत्येक वे प्राप्त नहीं हैं और अर्हत शासन मे जो वचन हैं उनमे विरोध नहीं है। इस बातका वर्णन अभी इस वचनमें किया गया था कि जो आर्हत शासनमे विपरीत हैं, एकान्तवाद हैं उनके मतव्यमें विरोध आता है, इस प्रकरणका भाव और अभाव एकान्तका विषय लेकर निरूपण चला था। इस समय कोई पूछता है अथवा मानो भगवान् आपुने ही पूछ लिया है कि जो मेरा शासन प्रसिद्ध प्रमाणसे नहीं बाधा जाता है वह मेरा शासन है क्या ? इसके उत्तरमे श्री स्वामी समतमब्रह्मचार्य कहते हैं:

कथञ्चित्ते मदेवेष्टं कथञ्चिदसदेष तत् ।

तथैव मवाच्यं च नययोगाच्च पञ्चयः ॥४॥

आर्हत शासनकी प्रारम्भिक दिग्दर्शन—हे प्रभो ! तुम्हारे विद्वान्तमे वस्तु कथंचित सत् ही है और वही वस्तु कथंचित् असत् ही है तथा वही कथंचित् उभयरूप है एवं वही वस्तु कथंचित् अवाच्य है। ये सब परिजन नयोंके योगसे होते हैं। यदि इन घमोंको, किसी को सर्वथा मान लिया जाय तो वह बाधित होता है। जैसे पदार्थ सर्वथा सत् ही है अथवा सर्वथा असत् ही है अथवा निरूपेण रूपसे सत् और असत् दोनों रूप ही है। अथवा पदार्थ सर्वथा-अवक्तव्य ही है, ऐसा कथन बाधित हो जाता है। इस कारिकामें चार भगवती बात कही गई है। कथंचित् सत्, कथंचित् असत्, कथंचित् उभय और कथंचित् अवक्तव्य। शेष-३ भगवती सूचना इस कारिकामें आया हुआ 'च' शब्द दे रहा है। च शब्दसे यह समझ करना कि पदार्थ कथंचित सत् अवाच्य ही है कथंचित् असत् अवाच्य ही है, कथंचित् उभय अवाच्य ही है ऐसा प्रभो आपका शासन है। इस कारिकामें सर्व घमोंकी अपेक्षा लेकर सप्रभगी का वर्णन किया है सप्रभगीका स्वरूप है—प्रश्नके वशसे एक वस्तुमें बिना विरोधके

स्वरूप है। तब पदार्थ स्वरूपकी व्यवस्था स्याद्वाद दासनकी प्राथम्य लिये शिना ली हो सकती। सो हे प्रसी ! तुम्हारे दासनमें कहीं भी बाधा नहीं आती, आपके दासन में बलन युक्ति और दासनस्य विरोधी है अतः तुम ही निर्दोष हो, इस कारण है प्रसी आप बन्धनीय है। अगले वस्तु स्वरूपका यथार्थ निर्णय करके प्रसार पर पदार्थ व परमात्मामें उपयोग हुआकर सार निज महज अन्तस्तत्त्वके सवेदनमें रहकर समकल को से मुक्त पा ली है, आप मोक्षमार्गक नायक हो और समस्त अज्ञान-भार हों। आपका स्वाभाविक स्थिति सदा शाश्वत परिपूर्ण आनन्दमय है। आपकी भाव बन्धना में उपागक कर्म कलङ्कमें छूटकर परिश्रम हो जाते हैं, रुद्धाके लिये सर्व मसार सबटोस छूट जाते हैं।



एक भङ्ग को माननेवालोके प्रति विधिकल्पनाकी सत्यस्वरूपताका निर्देश — यदि शकाकार यह सोचे कि विधि एकान्तका तो निराकरण किया गया है और अगे भी विधि एकान्तका निराकरण किया जायगा अर्थात् पदार्थ स्वरूप हो है सर्वथा सत् है इसका निराकरण किया गया, इस कारण प्रतिषेध कल्पना ही सत्यस्वरूप है फिर ऐसा मान लीजिये कि अन्यायोह ही वस्तुस्वरूप है। इसके समाधानमें कहते हैं कि शकाकारका यह विचार भी समीचीन नहीं है। इसका कारण यह है कि जैसे प्रतिषेध कल्पनामें सत्यस्वरूपता है उसी प्रकार विधिकल्पनामें भी सत्यस्वरूपता है। इसी कारण जैसे एकान्तका निराकरण किया गया है इसी प्रकार प्रतिषेध कल्पनाका भी तो एकान्तरूपमें निराकरण किया गया है। यो अभाव एकान्त भी समीचीन नहीं है।

निरपेक्ष विधिकल्पना व प्रतिषेधकल्पना माननेवालोके प्रति एक सत् में ही उभयरूप तृतीय भङ्गकी सिद्धि — अब शकाकार कहता है कि विधिकल्पना की अपेक्षासे और प्रतिषेध कल्पनाकी अपेक्षासे वाक्य किसी एक रूप ही है यह नहीं कहा जा सकता। सद्भूत अर्थके प्रतिपादन करनेके लिये विधि वाक्य है और असत् शब्दके कथन करनेके लिये प्रतिषेध वाक्य है, इस प्रकार दो ही निरपेक्ष वाक्य बना लीजिए कि कहा भी है यह कि तत्त्वं सद्बर्ग और असद्बर्ग स्वरूप है याने कुछ तो है सद् रूप तत्त्व, जैसे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समर्थाय और अभाव है असद् रूप। अतः असद् रूप और सद् रूप ये दोनों ही प्रकारके सत्त्व हैं। तो इस कारण दो ही वाक्य बना लीजिए। एक वाक्यके एकान्तको यदि पसंद नहीं करते तब दो वाक्य समझ लीजिये। सद् रूप और असद् रूपको छोड़कर अन्य कोई प्रमेय होता ही नहीं है। अतः दो भग तो युक्त हैं पर इनके अगे भग नहीं बन सकते। ऐसा किन्ही दार्शनिकोंको मतव्य है। अब उक्त मतव्यका निराकरण कर रहे हैं। देखिये ! वस्तु कोई सत् स्वरूप है और कोई असत् स्वरूप है। इस तरह भलग भलग विभाग नहीं है — किन्तु प्रत्येक वस्तु तदमदात्मक है। सत् स्वरूप और असत् स्वरूप प्रत्येक पदार्थ हैं। अब उनके लिये धर्मको प्रबन्धनरूपसे कहा जागा तो वही उस धर्मके कथनका भग बनता है। जहाँ सत् स्वरूपको प्रधानरूपसे कहा जाय वहाँ उस सत् स्वरूप का वाक्य बनता है। तथा जहाँ असत् स्वरूपको प्रधानरूपसे कहा जायगा वहाँ उस असत् स्वरूपका वाक्य बनता है। ता ये जो दो वाक्य हैं वे प्रधानभूत एक एक धर्मका हैं, लेकिन उस मद् सदात्मक वस्तुको एक साथ नहीं कहा जा सकता है उन दोनों धर्मों को क्रमसे कहा जा सकता है अब वहाँ फिर यह एकान्त न रहेगा कि उसे सत्त्व वचन से भी कहा जाय अथवा असत्त्व वचनसे ही कहा जाय। तो क्रमसे विवक्षित धर्म सत्त्व और असत्त्वका प्रथम और द्वितीय भगसे नहीं बताया जा सकता। इस कारण उभय को विषय करने वाला तीसरा वाक्य भी मानना ही पड़ेगा। तब तीन भगोंकी सिद्धि यहाँ तक हो ही गई। जो एक विधि कल्पनाका एकान्त करना युक्त न ठहरा, और प्रतिषेध कल्पनाका एकान्त करना युक्त न ठहरा, तब दो भग बने और उन दोनों धर्मों

विधि और प्रतिषेधकी कल्पना करना समझी कहलाता है। इस कारिकामें नय योग से इन भगोकी सिद्धि की गई है। तो "नय योगसे" इस वचन द्वारा यह मिट्ट हाता है कि नय वाक्य ७ ही हुआ करते हैं। उनसे अतिरिक्त ८ वीं या अन्य प्रकार किसी प्रकार भी भग सम्भव नहीं है।

विधिकल्पनाको ही सत्य स्वरूप मानकर एक ही भङ्ग मानने वालों के प्रति प्रतिषेधकल्पनाकी भी असत्य स्वरूपताकी प्रमाणसिद्धता— या फिर कहता है कि सत्य तो एक विधिकल्पना ही है। जो आप सयोगी भग अनेक बता रहे हैं उन सयोगमें कुछका तो उन हीमें अन्तर्भाव हो जाता है और कुछ पुनरुक्त हैं जो ऐसे कुछ भग बताये हैं—जैसे पहिला दूसरा और चौथा भग इनमें परस्पर दो दो और तीनके सयोगसे उत्पन्न होने वाले भग हैं। उनका कुछ हीमें अन्तर्भाव होता है और फिर अन्य प्रकारके जो भग किए गये जैसे छीसरा ५ वीं छठवाँ ७ वीं, इन भगोका परस्पर दो दो या तीन चारके मयोगसे जो कुछ भी भग बनाया जाय वह पुनरुक्त हो जाता है। अतः अतिरिक्त भगोकी कल्पना ही सत्य स्वरूप होती है और उस विधि कल्पनाके द्वारा एक ही वाक्य बनेगा इस प्रकार यही शकाकार कह रहा है। शकाकारके मतमें यह बात आयी कि एक ही घम, ब-या जावे कि पदार्थ भूत रूप है। बस मान लेना चाहिए कि पदार्थ सत् रूप ही है। पर उनमें असत्की कल्पना करना तो प्रतिषेध रूप होनेसे असत्य है और सयोग जन्म भग लो बताया जाता है तो वह भूत विधिमें ही सामिल हो जाता है। यो तो फिर उन भगोके भग से भी अनेक भग बनाते जाइये। कोई व्यवस्था नहीं बनती इन कारणसे एक ही वाक्य होना चाहिए, सात वाक्य सम्भव नहीं हैं, तब समझकीका स्वरूप नहीं बनता। शकाकारकी उक्त शकाका समाधान करते हुए पहिले यह बतला रहे हैं कि विधि कल्पना ही सत्य स्वरूप है, ऐसा एकान्त समझ लेना ही गलत है क्योंकि प्रतिषेध कल्पनामें भी सत्य स्वरूपकी व्यवस्था है। किसी भी वस्तुको सतत्कर सिद्ध करनेके लिये यह कहना ही पड़ेगा कि यह वस्तु अन्य पदार्थरूप नहीं है। तो जैसे घट घटरूप है ऐसे ही विधि की बात सत्य है। इसी प्रकार यह घट इस घटके सिवाय अन्य पदार्थ रूप नहीं है, यह बात भी सत्य माननी होगी। तो जैसे विधिकल्पना सत्यस्वरूप है उसी प्रकार प्रतिषेध कल्पना भी सत्य स्वरूप है। तब दो भङ्ग तो मानने ही पड़ेंगे कि पदार्थ स्वरूपसे सत् है तो पररूपसे असत् है। अब जहां ये दो भङ्ग मान लिए गए तो चूँकि इन दोनों घमोंका एक साथ कथन नहीं हो सकता इस कारण अवलम्ब्य है। फिर इन्हीं घमोंकी क्रमसे समझ बनानेपर दो भङ्ग और बनते हैं। तो यह कल्पना करना कि केवल एक ही विधि वाक्य ही संकेता, अन्य भग नहीं, यह बात बिना विचार ही कही गई है।

प्रतिषेधकल्पनाको ही सत्यस्वरूप मानकर केवल प्रतिषेध कल्पनावाले

एक ही वस्तुमें अनन्त धर्मोंका सङ्काव है तब अनन्त भगी बन जायगी । जैसे एक जीव पदार्थमें ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य, आनन्द आदिक अनन्त धर्म हैं और उनमें प्रत्येक की विधि और प्रविष्टि की बात लगाई जा सकती है तब तो एक पदार्थमें अनन्त भङ्गी बन जायगी एक वस्तुमें सप्तभगी न रहो । इसके समाधानमें कहते हैं कि अनन्त धर्मों का निरस्तकर अनन्त सप्तभागिया बना लेना भी इष्ट है । बन गई अनन्त सप्तभगी ही बनी । यो अनन्त सप्तभगी बन जयें, इसमें किसी भी प्रकारकी विरोध नहीं है, किन्तु जिस किसी भी पदार्थका विचार चल रहा हो उसके सम्बन्धमें ७ ही भङ्ग हो सकते हैं, मूल बात यह तब भी निर्वाच कही जा सकता है । इसमें बाधा नहीं आ सकती । किसी भी पदार्थमें धर्म अनन्त होते हैं । उदाहरणमें जीव वस्तुकी ही ले लो । जीव पदार्थमें एकत्व, सत्त्व, नित्यत्व ज्ञान, दर्शन, आदिक अनेक धर्म हैं । और जितने धर्म हैं वे सब सन्नतिपक्ष हैं याने उनका सत्त्व स्वरूपसे है तब पररूपसे असत्त्व है । ता यो विधिरूप और निषेध रूपसे अनन्त धर्म सद्भावकी कल्पना बनती है । तो वहाँ वह अनन्त भङ्गी न कहलायेगी । पदार्थके उन अनन्त धर्मोंमेंसे किसी भी एक धर्मके सम्बन्धमें ७-७ भङ्ग होते हैं । तो यो सप्तभगी अनन्त धर्मोंके बन जाते हैं । तो अनन्त सप्तभागिया इष्ट ही है । जैसे एकत्व धर्मके सम्बन्धमें जब भङ्ग लगायेंगे तो उसका प्रतिपक्ष है अनेकता और क्रम विवक्षित होनेपर अब एक साथ विवक्षित होने पर अवक्तव्य फिर इसके अन्य सयोगी भङ्ग । यो सप्तभङ्ग हो गए ।

५२

प्रत्येक वस्तुधर्मके प्रसङ्गमें सात ही भङ्ग हो सकनेके कारणपर प्रकाश सभी धर्मोंमें सप्तभगी उत्पत्ति होती है क्योंकि जो समझने वाले अथवा प्रतिपाद्य जन हैं उनमें प्रश्न सात प्रकारसे ही हो सकते हैं । प्रश्नके ही वशसे सप्तभगीका नियम बनता है । अब यहाँ कोई यह जानना चाहें कि सात प्रकारके ही वस्तु धर्मके सम्बन्धमें प्रश्न क्यों होते हैं ? तो उत्तर उनका यह है कि किसी भी प्रतिपाद्य पुरुषकी जिज्ञास में सात प्रकारसे ही घट सकते हैं और वे सातों जिज्ञासाये इस कारण हुआ करती हैं कि वस्तु धर्मके सम्बन्धमें ७ प्रकारसे ही सहायकी उत्पत्ति बनती है । और ७ प्रकारसे ही सहायकी उत्पत्ति क्यों बनती है ? इनका उत्तर यह है कि विषयभूत वस्तुके धर्म ७ प्रकारसे ही बनते हैं ।

प्रथम व द्वितीय भङ्ग माननेकी अनिवार्यतापर प्रकाश जैसे प्रथम यह जिज्ञासा हुई कि प्रदार्थ क्या सत् है ? क्या वहा सत्त्व वस्तुधर्म है ? तो इसके समाधानमें उत्तर आता है कि हाँ वस्तु सत् है अपने स्वरूपकी दृष्टिसे । यदि सत्त्व वस्तु धर्म न रहे तो इसके मायने यह है कि सत्त्व तो रहा नहीं । तब वस्तुमें वस्तुपना ही न रहेगा पदार्थ ही न रहेगा कुछ । जैसे कि खर विषाण, आकाश फून आदिक ये कोई वस्तु नहीं है, क्योंकि यहाँ सत्त्व ही कुछ नहीं है । तो जब कोई वस्तु अपने स्वरूपसे सत् है यह न माना जाय तो वह पदार्थ ही न ठहरेगा । इस कारण प्रथम

को जिनको कि क्रमसे कहा जा सकेगा उनको कहनेका साधन बन ना न केवल विधि कल्पनाका भग है और न केवल प्रतिषेध कल्पनाका भग है। सब तृतीय भग कहना ही पड़ेगा कि क्रमसे विवक्षित होनेपर वस्तु अभयरूप है।

स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादस्तिनास्तिकी भाति शेष चार भगोकी भी प्रतीतिसिद्धता—यब यहाँ कोई यह कह करले कि चलो तीन भग ही मान लो वस्तु कथञ्चित् सत् है, कथञ्चित् असत् है और कथञ्चित् सम्भवरूप है, इसके अग्रे के भगो की कोई आवश्यकता नहीं। यह विचार भी प्रयुक्त है, क्योंकि उन दोनों धर्मोंको एक साथ ही कह सके, ऐसा कोई वचन सम्भव नहीं है। अब वह अवस्तव्यपक्षका विषय बन गया। अब मानना होगा कि वस्तु कथञ्चित् अवस्तव्य ही है। अब यदि कोई यहा यह कह करले लगे कि चलो चार वाक्य ही मान लो जिनका कि इस कारिकामें स्पष्ट वर्णन भी है, शेष तीन भगोकी क्या आवश्यकता है? यह प्रश्न भी समीचीन नहीं है, क्योंकि सत् अवस्तव्य, असत् अवस्तव्य और उभय अवस्तव्यको विषय करने वाले अन्य तीन वाक्य भी आवश्यक हो जाते हैं, ये सप्तभगोकी सिद्धि होती है।

अपेक्षाविवरण सहित सप्तभङ्गीका निर्देश इन बात को प्रथम पक्षी ज्ञान विधिकल्पना, दूसरी बात प्रतिषेध कल्पना, तीसरी ज्ञान क्रमन विधि और प्रतिषेध दोनोंकी कल्पना, चौथी बात एक साथ विधि और प्रतिषेधकी कल्पना पाँचवीं बात विधिकल्पना और साथ साथ विधिप्रतिषेध कल्पना, छठा भग बनता है प्रतिषेधकल्पना और उसके साथ-साथ विधि प्रतिषेध कल्पना और सातवें भगमें क्रमसे और एक साथ विधिप्रतिषेध कल्पना बनती है तो चूँकि कल्पनाओं सात प्रकारकी हैं तो नव योग भी सात प्रकारसे हैं इस कारणसे सात वाक्य अथवा सप्तभगोका होना युक्तिसंगत हो है।

सप्तभगोके लक्षणमें प्रयुक्त अविरोधेन तथा एकवस्तुनि इन दो पक्षों की सार्थकताका कथन—उक्त प्रकारसे सप्तभगोकी सिद्धि हुई, लेकिन कोई प्रत्यक्ष आदिकसे विरुद्ध एक सत्में विधि प्रतिषेधकी कल्पना करने लगे तो क्या सप्तभगो न बन सकेगी क्योंकि अविरुद्ध रूपसे ही विधि प्रतिषेधकी कल्पनाको संगत बताया गया है। अथवा कोई ऐसा सोचने लगे कि नाना पदार्थोंके आश्रयसे विधि और प्रतिषेधकी कल्पना की जाय वह सप्तभगो हो जायगी, वहाँ सवथा सत् है, सवथा असत् है, सर्वथा उभय है, यो ७ भग बना लिए जायेंगे। सो यह भी युक्त नहीं है। इसका कारण यह है कि एक ही वस्तुमें ७ भगोकी कल्पना है। अब यह बात भली प्रकार सिद्ध हुई कि एक ही वस्तुमें अविरुद्ध रूपसे प्रत्यक्ष वशासे विधि और प्रतिषेधकी कल्पना करना सप्तभगो है।

एक ही वस्तुमें अनन्त धर्मोंकी अपेक्षा अनन्त सप्तभगियोके होनेकी भी अभीष्टताका प्रतिपादन—अब यहाँ कोई आकाश कहता है कि इन तरह तो



मान लिया जाय तो समस्त प्रत्यक्षादिक व्यवहार नष्ट हो जायेगा, फिर किसी भी पुरुष के दृष्ट तत्त्वकी व्यवस्था न बन सकेगी इससे मानना होगा कि वस्तुके धर्म ७ प्रकारके हैं तभी वस्तुमें किसी भी जानकारीके उत्पन्न पुरुषके ७ प्रकारके ही सशय हो सकते हैं और ७ प्रकारके सशयकी सम्भावना होनेसे जिज्ञासा भी ७ प्रकारकी होती है और ७ प्रकारकी जिज्ञासा होनेसे प्रश्न भी ७ प्रकारके ही हो सकते हैं। तो ७ प्रकारके प्रश्नों के समाधानमें यह समझकी पद्धति बनी है। तो यो समझकी पद्धतिसे जो वस्तु स्वरूपकी चर्चा आती है वह अरहत देवके वासनकी चर्चा है। यहाँ किसी प्रकारकी भाषा उत्पन्न नहीं होती अतएव प्रभुका नामन किसी भी प्रसिद्ध प्रमाणसे बाधित नहीं होता।

विवक्षित स्वरूपसे एक वस्तुमें दो सत्त्वोंकी असंभवता होनेसे प्रथम व तृतीय भङ्गके संयोगवाले भङ्गकी अनुपपत्ति—अब यहाँ शकाकार कहला है कि जैसे निरूपित समझमें पहिले और दूसरे धर्म बनाये हैं कि पदार्थ स्वरूपसे सत् है और परस्पर अस्त है और इनके आधारपर आगे संयोगी भङ्ग बनाये हैं, जैसे पदार्थ सत् असत् रूप है यह तृतीय भङ्ग बनाया फिर एक साथ निरूपित न हो सकने के कारण अवस्तव्य धर्म बताया है तो यहाँ एक प्रश्न यह उठता है कि जैसे पहिले और दूसरे भङ्गको मिलाकर तृतीय भङ्ग बनाया गया है तो ऐसे ही प्रथम और तृतीय इन भङ्गोंका संयोगी भङ्ग क्यों नहीं बना लिया जाता? जैसे प्रथम भङ्ग है स्यात् अस्ति नास्ति तो संयोगी भङ्गमें ऐसा भङ्ग क्यों न बन जायगा कि स्याद अस्ति स्यात् नास्ति। प्रथम भङ्ग है अस्ति और तृतीय है अस्ति नास्ति, इन दोनों भङ्गोंका संयोग करके यह भङ्ग बना लिया जायगा। समाधान इसका यह है कि एक वस्तुमें दो सत्त्व नहीं रह सकते। स्याद अस्ति, स्याद अस्ति नास्ति, इस प्रकारके धर्ममें दो सत्त्व का प्रकट है एक तो अस्ति ही कहा गया दूसरा तृतीय धर्ममें भी अस्ति कहा है। तो एक पदार्थमें दो सत्त्व सम्भव नहीं हैं, क्योंकि विवक्षित स्वरूपसे जो सत्त्व है वह वही है अपने द्रव्य क्षेत्र काल भावकी अपेक्षासे सत्त्व बनाना यह प्रथम भङ्गमें कहा है। अब तृतीय भङ्गमें जो अस्ति नास्ति है वह क्रमसे अस्ति स्व द्रव्य, क्षेत्र, काल भावमें अस्ति और पर द्रव्य क्षेत्र काल भावमें नास्ति तो यहाँ भी अस्ति कहा है। अब इनका संयोग करनेपर अस्ति दो बार पड़ा लेकिन एक वस्तुमें दो सत्त्वका क्या अर्थ? अतः प्रथम और तृतीय धर्मको मिलाकर भङ्ग नहीं बताया गया।

एक वस्तुमें अनेक गुणोंकी अपेक्षासे अनेकरूप सत्त्वकी कल्पना होने पर भी विवक्षित धर्मकी अपेक्षामें दो सत्त्वोंकी असंभवता—यदि ऐसा सोचा जाय कि विवक्षित स्वरूप सत्त्वसे भिन्न अन्य स्वरूपसे सत्त्व भी तो कोई दूसरा सम्भव है। जैसे निरवस्थाकी दृष्टिमें जो माना उसके प्रतिरिक्त एकत्वकी दृष्टिमें जो समझा जाय वह भी तो है। या जीवमें अनेक धर्म हैं। ज्ञानस्वरूपसे असत्त्व है, लेकिन ज्ञान-

भग मानना आवश्यक है कि पदार्थ अपने स्वरूपसे सत् है। इसी प्रकार पदार्थों के कथित सत्त्व है क्योंकि जैसे वह अपने स्वरूपसे सत् है वैसे वह परस्वरूपसे सत् नहीं है। यदि स्वरूपादिकसे जैसे सत् है उस तरह परस्वरूपादिकसे भी सत् मान लिया जाय, परस्वरूपकी अपेक्षासे वस्तुमें अनन्तत्व न माना जाय तो सब वस्तुका प्रतिनिधित्व स्वरूप तो रहा नहीं, तो पदार्थ अपने स्वरूपसे भी है और परस्वरूपसे भी है। तो जब स्वरूपका दानोसे उसमें सत्त्व आ गया तो यह प्रयुक्त पदार्थ है अन्य नहीं है ऐसा प्रतिनिधित्व स्वरूप नहीं घटित हो सकता। जब प्रत्यक्ष स्वरूप न रहा तो वस्तुमें प्रतिनिधित्वता न रही कि यह घटा घटा हो है अन्य कुछ नहीं। तो मानना होगा कि पदार्थ अपने स्वरूपसे सत् है और परस्वरूपसे प्रयुक्त है। इसमें प्रथम भग न माना तो पदार्थ ही न रहा, द्वितीय भग नहीं माना तो पदार्थका प्रतीत्यम ही न रहा कि यह यह ही है अन्य नहीं है, इस कारण स्यात् अस्तिस्त्व और स्यात् नास्तिस्त्व ये दो भग मानना आवश्यक है।

शेष तृतीयादिक सप्तमञ्जीकी प्रसिद्धता — जब इनके बादके मञ्जोंकी बात सुनी। जब सत्त्व वस्तु धम मिष्ट हो गयी और प्रयत्न भी धम हो गया तो धम क्रम में जब विज्ञा की आयगी इन दोनों धमोंकी, स्यात् अस्ति और स्यात् नास्ति जन कि दोनों मञ्जोंकी मिष्टि की गई है उनको जब क्रमसे विवक्षित किया जाता है तो यह भी वस्तुमें धम बन गया कि यह वस्तु उभयरूप है सत्त्व है प्रयत्न है। अपने स्वरूपसे सत् स्वरूप है, पर स्वरूपसे प्रयत्न स्वरूप है यदि यह उभयरूप न माना जाय तो क्रमसे पदार्थोंके सम्बन्धमें सत्त्व और प्रयत्नका व्यवहार किया जाता है वह शब्द व्यवहार फिर न हो सकता और यह शब्द व्यवहार बन ही रहा है। इसी प्रकार जब इन दोनों मञ्जोंका प्रथमा वस्तुके सत्त्व और प्रयत्न इन दोनों धमोंकी एक साथ विवक्षित किया जाना है तो वही अवक्तव्यपना प्रसिद्ध होता है। जो अवक्तव्य वस्तुका धम जाना। यदि इस मञ्जोंकी प्रतीकार न किया जाय तो अवक्तव्यपनेका शब्द व्यवहार होना ही न चाहिए किन्तु होता है। जो यह अवक्तव्यपना भी वस्तुका धम है। इसी प्रकार शेष तीन मञ्ज भी प्रमाण प्रसिद्ध हैं। यदि वे मञ्ज न होते तो उस प्रकारका शब्द व्यवहार न बन सकता था। किन्तु व्यवहार होता है तो यह व्यवहार प्रथम रहित तो नहीं है। जिस विषयको लेकर व्यवहार चलता है वह विषय है ही।

सविषय व्यवहारसे प्रसिद्ध सप्तमञ्जीकी पद्धतिसे प्रयुक्त आहत शामन की निर्वाचिता — सप्त मञ्जोंमें जो व्यवहार चलता है सबसे प्रसिद्ध होता है कि, उन ७ मञ्जोंका विषयभूत धम है। इस कारणसे ७ मञ्जोंमेंसे किसी मञ्जका लोप नहीं किया जा सकता। यह व्यवहार निविषय नहीं है क्योंकि इस व्यवहारमें, भी वस्तुकी जानकारी, प्रवृत्ति, वस्तुको शक्ति और वस्तुका निविषय समझा जाता है। इसी प्रकार ता रूपादिक व्यवहार भी इसी आधारपर चलते हैं। यदि रूपादिक व्यवहारोंको भी निविषय कह दिया जाय, रूपादिकके व्यवहार होते हैं मगर उनका विषय कुछ नहीं है ऐसा

यह कथन नहीं किया गया कि एक साथ अस्ति उन दोनों धर्मोंका— कथन किया गया हो । किन्तु एक साथ विवक्ष में अनेपर उन दोनों धर्मोंको सर्व प्रकारसे कहा ही नहीं जा सकता । अतएव अवक्तव्यत्व धर्म बना तो इस अवक्तव्यत्वके चौथे भागके द्वारा कोई धर्मान्तर ही बताया गया । न सत्त्व बताया गया न असत्त्व बताया गया । किन्तु दोनोंके प्रतिपादनकी उद्देश्यताका वरण किया गया ?

सप्तभगोमे वर्णनकी पद्धति व प्रतीति—यहाँ यह नहीं कह सकते कि अवक्तव्यके साथ सत्त्व असत्त्व और उभयकी अप्रतीति हो जानी चाहिए अथवा अन्य धर्मकी सिद्धि न होनी चाहिए । यह बात यो नहीं कह सकते कि वहाँ अवक्तव्यकी अन्य रूपसे ही प्रतीति हो रही है । सत्त्वरूपसे नहीं, असत्त्वरूपसे नहीं, किन्तु प्रतिपादन की उद्देश्यतारूपसे इस धर्मकी प्रतीति है । इस कारण अवक्तव्यत्व नामका अन्य धर्म है ही, तब उसके साथ प्रथम द्वितीय और तृतीय भगोका भेद करके संयोगी भग बनाया जाना युक्तिसंगत है । तब किस तरहसे प्रतीति होती है इन सात भगोमे सो भी सुनो । प्रथम भगमें तो प्रधानरूपसे सत्त्वकी प्रतीति है कि पदार्थ अपने स्वरूपसे सत् है, द्वितीय भङ्गमें प्रधानरूपसे असत्त्वकी प्रतीति है, कि पदार्थमें अन्य पदार्थोंके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावरूपसे असत्त्व है । तृतीय भङ्गमें त्रिगुणित सत्त्व और असत्त्वकी प्रतीति है । ये पदार्थ स्वरूपसे सत् हैं पररूपसे असत् हैं, अतुल्य भङ्गमें अवक्तव्यत्व धर्म की प्रतीति है अर्थात् यह सब कुछ एक साथ कहे जानेके लिए अवश्य है । पञ्चम भङ्गमें सत्त्व सहित अवक्तव्यपनेकी प्रतीति है । छठवें भङ्गमें असत्त्व सहित अवक्तव्यपने की प्रतीति है । ७ वें भगमें क्रमसे प्रतीति हुए सत्त्व असत्त्व धर्मसे युक्त अवक्तव्यत्व धर्म की प्रतीति है । क्योंकि प्रथम आदिक भगोंमें अन्य शेष धर्मका गौण रूपसे निरूपण बना हुआ है । तो ये ७ भग प्रधानताकी दृष्टिसे कहे गए हैं— यदि इन भगोंमें जो एक विषय आया है धर्म, उसका ही एकान्तसे प्रतिपादन किया जाय तो वह अप्रमाण हो जायगा, कुनय हो जायगा । इस कारणसे अन्य धर्मका गौण भावसे प्रतीति रखना और उस धर्ममें जो विषय किया गया धर्म है उसकी प्रधानतासे प्रतीति रखना इस पद्धतिसे इन सप्तभगोके नयवादके व्यवहारकी प्रसिद्धि होती है ।

स्याद वक्तव्य नामका आठवाँ भङ्ग बनानेकी शका और उसका निराकरण—अब यहाँ शकाकार कहता है कि वस्तुमें जैसे अवक्तव्यको अन्य धर्म मान लिया इसी तरहसे वक्तव्य भी एक धर्म मान लीजिए यानि वस्तु अवक्तव्य है, — बोलने में नहीं आ सकता । वस्तुके उन धर्मोंका प्रतिपादन एक साथ नहीं किया जा सकता यो वस्तुमें अवक्तव्यगता है । तो आखिर वक्तव्यपना भी तो है । किन्हीं भी भगोके क्रममें वस्तुका प्रतिपादन भी तो किया जा सकता है । तो वक्तव्य नामका एक धर्म और मानना चाहिए । तब सप्तभगीके स्थानमें अष्टम भगीका प्रयोग करना चाहिए । ७ भग तो ये ही हैं जो अब तक बनाये गए और द्वाँवा भग बन गया स्याद वक्तव्य

स्वरूपसे सत्त्व है उस कालमें दर्शन चारित्र्य आदिक स्वरूपसे भी तो सत्त्व है । तो धन्यस्वरूपसे भी दूसरा सत्त्व सम्भव है । फिर कैसे कहा गया कि एक वस्तुमें दो सत्त्व सम्भव नहीं होते ? उसके समाधानमें यह समझना चाहिए कि दूसरा सत्त्व सम्भव है । पर पर्यायदृष्टिसे अथवा विशेष दृष्टिसे अथवा विशेषदृष्टिसे उसका जब वर्णन करते हैं तो उसका प्रतिफलभूत असत्त्व भी आ जाता है । तो अब यहाँ दूसरी सप्तभगी सिद्ध हो गयी । इस कारण यह उलटना नहीं दी जा सकती कि वस्तुमें जो एक विवक्षित सत्त्व कहा गया है उसका अनिश्चित अन्तः गुणोंकी अपेक्षासे सत्त्व मानने की बात तो सही है किन्तु जहाँ अन्य गुणोंकी अपेक्षासे सत्त्व माना वहाँ उस हीकी सप्तभगी बन जाती है । अतः यह निश्चित हो गया कि जिन धर्मों को लेकर सप्तभगी कहा जा रहा है । अस्तित्व धर्म बताया जा रहा है उस प्रसङ्गका अस्तित्व दो बार भङ्गमें न आना चाहिए इनमें दृष्टिभेदक अन्तरसे तो दुबारा धर्मको कहा जा सकता मगर उसी दृष्टिको लेकर अन्तः भगमें मिलाकर दो सत्त्व नहीं बताये जा सकते और इसी तरह दो असत्त्व भी नहीं बताये जा सकते ।

एक वस्तुमें एक अपेक्षासे दो अवत्वोंकी असम्भवा- होनेसे द्वितीय तृतीयके सयोगके भगकी अनुपपत्ति—कोई ऐसा सोचे कि पहिले और तीसरे भग मिलकर भग नहीं बचते तो न बनें दूसरे और तीसरेका मिलाकर बना लिए जायेंगे । दूसरा भग है स्याद् नास्ति और तीसरा भग है स्याद् अस्ति नास्ति । तो इस जोड़िका, द्वितीय भगका अस्ति नास्तिक नाथ याने तृतीय भग के साथ सयोग कर दिया जायगा । तो यह अशक्य भी समीचीन नहीं है । कारण—जैसे कि एक वस्तुमें दो सत्त्व सम्भव नहीं हैं इसी प्रकार एक वस्तुमें दो असत्त्व भी सम्भव नहीं हैं ।

शकासमाधानपूर्वक अन्तिम सप्तभगीके अन्तिम सप्तभगीके अन्तिम तीन भगोंकी उपपत्तिका प्रतिपादन—अब यहाँ शकाकार कहता है कि फिर तो प्रथम और चतुर्थ भगका द्वितीय और चतुर्थ धर्मका तथा तृतीय और चतुर्थ धर्म का सयोग मिलाकर जो तीन धर्म बहे वे भी न कहे जा सकेंगे । जैसा पहिले और तीसरे धर्मका सयोग नहीं बना । दूसरे और तीसरे धर्मका सयोग नहीं बना ऐसे ही अन्य धर्मोंका भी सयोग न बने फिर वह भग किस तरह बन सकेगा ? समाधान इस शकाका यह है कि प्रथम धर्म है स्याद् अस्ति, चतुर्थ धर्म है स्याद् अस्त्य तो चौथा जो अवक्तव्यत्व, धर्म है उसमें सत्त्व और असत्त्वका विचार नहीं बन रहा । अवक्तव्य रूप धर्ममें तो यह दृष्टि है कि वहाँ धर्मों धर्म एक साथ कहे नहीं जा सकते, उनका युगपत् प्रतिपादन किया जाना अवश्य है । इसी आधारपर अवक्तव्यत्व धर्म है । तो इसका विषय सत्त्व और असत्त्वसे निराला है । अतः इस अवक्तव्यत्व भगके साथ सत्त्वका, असत्त्वका और क्रमसे अर्पित सत्त्व असत्त्वका सयोग कराया जा सकता है । अतः शेष सयोगी भग ३ बननेमें कोई बाधा नहीं आती । अवक्तव्यत्व शब्दके द्वारा

यहाँ शकाकार कहना है कि स्यात् शब्दकी तरह कथञ्चित् शब्दके द्वारा भी अनेकान्त को प्रतिपादन हो गया, तब फिर सप्तमगीमे सत् आदिकका वचन कहना निरर्थक है। जैसे कि सप्तमगीका ह्य इम प्रकार है कि स्यात् जीव सत् तो स्यात् शब्दके कहते हो एकदम सब वचन हो जाता है। यद् स्यात् ऐसा प्रकाशक शब्द है कि जो वक्तव्य है वह स्यात् शब्दके सुनते ही प्रतिपादित हो जाता है। फिर सत् आदिकका वचन कहना निरर्थक है। इस शकाके समझानेमें कहते हैं कि सामान्यसे अनेकान्तका ही तो जोष ह्य स्यात् शब्दके द्वारा। पर किम प्रकारका अनेकान्त है? कौन सा धर्म है, ऐसी विशेष जानकारीकी इच्छा रखने वाले पुरुषोंके लिए सत् आदिक विशेषको प्रयोग करना आवश्यक है। सामान्यमें प्रतिपादन होनेपर भी विशेषकी चाह रखने वालोंके लिए विशेषका प्रयोग करना ही चाहिए। जैसे वृक्ष ऐसा सामान्यरूपसे कह दिया तो उसमें विशेष जानकारीके लिये बट आदिक विशेष शब्दोंका प्रयोग करना होता है। तो स्यात् शब्द यद्यपि ऐसा सूचक शब्द है कि उससे ही अनेकान्त व्युत्पन्न हो जाता है किन्तु वे अनेक अनन्त धर्म किस प्रकारके हैं इमका वर्णन करनेके लिये विशेष शब्द बोला जाता है। और, माय ही यह समझना चाहिए कि विशेष धर्मका प्रतिपादन किए बिना स्यात् शब्द क्या कहता है, किसका प्रकाश करना है, यह भी प्रकट नहीं हो सकता। अतः सामान्य और विशेष दोनों प्रकारके शब्दोंकी योजनासे ही वाक्य बनता है। स्यात् शब्द द्योतक भी है और वाचक भी है। तो वाचक पक्षकी बात अब तक वर्णन की गई अब द्योतक पक्षको लेकर भी यदि विचार करें तो वहाँ सत् आदिकका वचन कहना तो न्यायप्राप्त ही है।

द्योतकत्वके नाते भी विशेष धर्मके प्रयोगके साथ साथ स्यात् शब्दके वचनकी आवश्यकता यत्नका अर्थ इतना ही तो है कि किसी कही हुई चीजका द्योतन करदे। सत् आदिक वचनके द्वारा कहा गया जो अनेकान्त तत्त्व है उसका स्यात् शब्दके द्वारा अथवा कथञ्चित् शब्दके द्वारा प्रकाश होना है, यदि कथञ्चित् शब्द द्वारा अनेकान्तका प्रकाश न हो तो सर्वथा एकान्तकी शकाका निराकरण न हो सकेगा। और जब अनेकान्तकी प्रतिपात्ति न हो सकेगी, तो जैसे एवकार शब्दका प्रयोग किसी वक्तव्यका अवधारण करनेके लिए होता है यानि 'ही' शब्दका प्रयोग कहाँ होता है? जहाँ जो बात कही गई है उस बातका भूले प्रकार निश्चय कराय जाता हो तो ही' उसके निश्चयका प्रकाश करता है। इसी प्रकार जो धर्म कहा गया है इस धर्मका द्योतन करता है कथञ्चित् शब्द। तब कथञ्चित् शब्दके साथ-साथ सत् आदिकका वचन कहना भी युक्तिसंगत ही है। शकाकार कहता है कि कथञ्चित् शब्द न भी कहा जाय तो भी तूँकि वस्तुकी अनेकरूपताको सिद्ध किया जा रहा है उस सामर्थ्यसे स्वयं ही सिद्ध हो जायगा कि यह बात किसी अपेक्षासे नहीं जा रही है। फिर कथञ्चित् शब्द कहनेकी आवश्यकता ही क्या है? जैसे कि एवकार शब्दका प्रयोग न भी कहा जाय तब भी उसका प्रवर्णन जान लिया जाता है। अनेक वाक्य

अर्थात् वस्तु धर्म कहा भी जा सकता है। फिर ७ प्रकारके ही धर्म हो और सप्तभगी के इस तरहसे ७ धर्म ही विषय हो यह बात तो सिद्ध नहीं हुई। इस जगत्के ममा-  
धानमे कहते हैं कि पद्धति जो सप्तभगीकी ही प्रमाण सिद्ध है। अब यहाँ जगत्के जो  
व्यक्तव्य धर्मकी ज्ञान कही गई है याने महत्त्वसे कहा जाने योग्य धर्म भी है तो जब  
जो व्यक्तव्य धर्म लेते हैं तो उनका प्रथम उत्तर तो यह है कि अव्यक्तव्य धर्मों  
शोडशकर जो दोष भग बताये गए हैं वे सब व्यक्तव्य धर्ममें ही आ गए स्वाद अस्ति  
कहा तो वस्तु धर्म व्यक्तव्य ही बना। तो व्यक्तव्य इन प्रयुक्त भगमें शामिल ही है।  
सामान्यरूपसे वह सब धर्म व्यक्तव्य है। अब कहा कि व्यक्तव्य नाम करके ही पद्धति  
रूपसे एक धर्म और यद्वात्वा बाह्य तब तो इसमें अनवस्था आ जायगी। इदवा  
भान तो दोनों धर्मोंकी सिद्धि है। व्यक्तव्यपना भी है और अव्यक्तव्यपना भी है लेकिन  
उन दोनों धर्मोंके साथ विधि और प्रतिषेधकी वृत्त। वनेगी तो उनमें सदा प्रत्यक्षकी  
तरह एक नहीं सप्तभगी बन जायगी स्याद् व्यक्तव्य, स्याद् अव्यक्तव्य, स्याद् उभय  
आदिक रूपसे तो इन धर्ममें भी सप्तभगी बनेगी। तो अब सप्तभगी होनेका अवकाश  
तो न रहा और न ७ प्रकारके धर्मोंके नियमका घात बन सका इस कारण यह ज्ञान  
मुक्तिसंगत ही कही गई है कि वस्तु धर्मके विषयभूत धर्म ७ हैं, अतएव ७ प्रकारके  
ही संशय हो सकता है और उस कारणसे ही ७ प्रकारकी त्रिज्ञासा बन सकती है और  
७ प्रकारके इसी कारण प्रश्न बन सकते हैं। जो ७ प्रकारके प्रश्न एक वस्तुमें ७  
प्रकारोंके भगोंके नियमका कारण बनता है। इस कारण यह ज्ञान आचार्य सत्तने  
समीचीन ही कही है कि बाणी सप्तभगी रूप है और वह सत्त्वादिक धर्मोंकी विषय  
करने वाली है।

सप्तभगीकी स्याद्वादाभूतपूरितता — सत्त्वादिक धर्मोंकी विषय करने वाली  
सप्तभगी बाणीमें स्याद्वादरूप अभूत भरा हुआ है। यद्वा स्यात् वचनके धर्मोंको कथयित्  
शब्दसे कहा गया है। उस कथयित् शब्दके द्वारा जो अनेकान्तका स्रोतक है अथवा  
अनेकान्तका वाचक है उस कथयित् शब्दके द्वारा सप्तभगीमें एकान्तका निराकरण  
किया गया है। जिस धर्मका कथन किया गया है उस धर्मका वही एकान्त नहीं है इस  
बातका प्रकाश स्यात् शब्द द्वारा होता है। स्यात् शब्दके कहनेसे जो बात कही गई वह  
तो प्रकट है ही, किन्तु यह भी उचित होता है कि इसका प्रतिपक्षरूप धर्म भी इस  
वस्तुमें है जिसकी गौरवरूपसे इस भगमें निदि की गई है। वस्तु द्वयवर्णयोरमक है,  
उनमें जब किसी एककी मुख्यता होती है तो प्रतिपादन ता उस मुख्यका है किन्तु अन्य  
गौरवधर्मका भी वहाँ प्रकाश रहता है। इस कारण सप्तभगीकी बाणीमें स्याद्वादका  
अभूत होनेसे ही उत्कृष्टता है और द्विरूपता है जिसके उपदेशसे यह जीव कभी भी  
उन्मार्गमें पतित नहीं हो सकता।

स्यात् शब्दके प्रयोगके साथ विशेषधर्मके प्रयोगकी आवश्यकता—

फिर वहाँ वह धारा न रहेगी, एक सतान न रहेगा। एक स्वात्पामे जो अवग्रह आदि ज्ञान हो रहे हैं वहाँ भी सतानभेद हो जायगा। जैसे अन्ध-धन्यजो वहाँ जो ज्ञान चलते हैं उन सब ज्ञानों सतानभेद है एक पुरुषने कुछ जाना दूसरे पुरुषने कुछ जाना, ऐसे अनेक पुरुषोंने जो कुछ जाना है वह सब ज्ञान एक सतानमें तो नहीं कहलाता और इसी कारण एक पुरुषके ज्ञानका स्मरण दूसरे पुरुषको नहीं हो पाता। लेकिन यहाँ एक स्वात्पामें जो अवग्रह ईहा आदिक ज्ञान होते हैं वे तो एक सतानमें हैं अर्थात् एक जीवमें हैं और उस जीवके वहाँ अवग्रह ईहा आदिक परिणामन हैं। यदि इन अवग्रह आदिक ज्ञानोंका एकान्तभेद कर दिया जाय तो अन्य जीवोंकी तरह निज प्रवाहमें सतानभेद हो जायगा। अर्थात् उनके आधारभूत जो जीव हैं उनमें फिर अवग्रह आदि का अन्वय न बन सकेगा।

एक सतानमें, एक आधारमें दर्शन अवग्रह आदिकी प्रतीतिसिद्धता— यदि शकाकार यज्ञ कहे कि सतान भेद होता है तो होने दो अवग्रह ईहा आदिक वे भिन्न-भिन्न जगह हैं, एक जगह नहीं, एक सतानमें नहीं। यदि यह बात सिद्ध होनी है तो होने दो। तो शकाकार ऐसा कह नहीं सकता क्योंकि अनुभव हो यह बता रहा है कि अवग्रह आदिक ज्ञानोंमें जो कुछ जाना गया है वह सब एक सतानमें जाना गया है, ऐसा अनुभव होता है कि उसने जो कुछ विषय और इन्द्रियके सन्निधानके समय सम्बन्धके समय देखा वही वहाँ और आकार आदिक सामान्याकारमें जाना और वही उसके द्वारा प्रतिनियत विशेष आकाररूपमें निश्चित किया गया और वही उसके द्वारा उस विशेषाकार रूपमें अवधारित किया गया और वही उसके द्वारा ऐसा निर्णीत हुआ कि ज्ञानान्तरमें भी स्मृतिका वह कारण बन जाय और उपरका ही कालान्तरमें स्मरण भी किया गया। उसके ही द्वारा वही 'तदेव इदं' आदिक आकार रूपसे प्रत्यभिज्ञात हुआ, और जो इस प्रकार है, जो यो कार्य करने वाला है वह उस प्रकार ही होता है यो तर्क द्वारा भी समझा गया और कार्य वगैरह देख करके वही उसके द्वारा अनुमान किया गया और उस हीको शब्द योजनासे दूसरेको समझाया है। तो इस तरह इन सब प्रतिभासोंके सम्बन्धमें एक सतानमें ही निर्णय हो रहा है तो यह कैसे कहा जा सकता है कि अवग्रह ईहा आदिक अत्यन्त भिन्न हैं, इनकी सतान जुदी-जुदी है। ये सब एक सतानमें हैं एक जीवमें ही ये सब प्रकट होते हैं।

वासनाप्रबोधसे अनुसन्धानका अवबोध बताकर शकाकार द्वारा जीव तत्त्वके निराकरणका विफल प्रयास— अब यहाँ शकाकार कहता है कि अवग्रह ईहा आदिकके सम्बन्धमें जो ऐसा बोध चलता है कि उसे ही देखा, उस हीमें मैंने सुना उस हीको मैंने समझा उस हीका मैंने स्मरण किया, उस हीको मैंने तत् ज्ञानसे जाना उस हीको मैंने अनुमान प्रमाणसे निश्चित किया आदिक जो एक सतान सम्बन्धी निर्णय होता है वह उस प्रकारकी वासनाके उठनेसे होता है। चूँकि वहाँ प्रत्यभिज्ञान



बोत्रे जांते हैं। वे सब मनने अर्थका निश्चय हो तो कराते हैं। प्रत्येक वाक्यमें एव शब्द बोलनेकी कहीं प्रक्रिया है? समाधानमें कहते हैं कि उक्त शका इस कारण ठीक नहीं है कि सिष्यजनोंके प्रति, जिनके प्रयोजनके लिए वर्णन किया जा रहा है जो स्याद्वाद न्यायके समझमें प्रवीण नहीं हैं उनको स्यात् कथंचिन् शब्दके प्रयोग बिना स्याद्वाद न्यायका पत्यय नहीं हो सकता है, इस कारण स्याद् भजन कहना कहीं अव-  
श्यमावी ही होता है। हाँ जो पुरुष स्याद्वादकी नीतिके समझमें कुशल हैं उनके लिए कथंचित् शब्दका प्रयोग न भी किया जाय सब भी समीष्ट है। सब कुछ अनेका-  
न्तात्मक पदार्थ है। उसका जब प्रमाणसे साधन कर दिया गया तो वहाँ इतना हो कह दिया जाय कि सर्वं सत् तो इतनेमें ही यह बात सम्झमें आ जाती है कि समस्त पदार्थ अनेकान्तात्मक है, किन्तु जिनको अयम बोध कराया जा रहा है तेम सिष्यजनों के प्रति पूर्वापर समस्त अर्थको स्मझानेके लिए स्यात् कथंचित् आदिक शब्दों का प्रयोग करना आवश्यक है। इस प्रकार ईशुभगीमें स्यात् सामान्य शब्दका प्रयोग और सत् आदिक विशेष शब्दोंका प्रयोग करनेपर ही सधुभगीका स्मग्ररूप निःश होता है।

दर्शनक्षण, अवग्रहक्षण आदि क्षणोंके अलावा अन्य किसी जीवके अभावका शकाकार द्वारा प्रतिपादन—यही क्षणिकवादो शका करता है कि यह बताना कि जीवादिक पदार्थ सत् ही है कथंचित्, यह बात अशुद्ध है, क्योंकि जीव पदार्थ अलगसे कुछ भी नहीं है। जो दर्शन, अवग्रह, ईहा आदिक प्रतिभास विशेष होते हैं वे ही पदार्थ हैं, उनको छोड़कर जीवादिक पदार्थ अन्य कुछ नहीं पाये जाते। विशेष और विषयीका जो सन्निपात होता है अर्थात् इन्द्रिय और पदार्थका जो सम्बन्ध होना है तत्क्षण जो सामान्य प्रतिभास है वह तो दर्शन है उसके पश्चात् जो वस्तुके सम्बन्धमें कुछ जानकारी बनी वह अवग्रह है इसके पश्चात् उस वस्तुमें अन्य शकाओं का व्यञ्छेद करता हुआ तो परिज्ञान होता है वह ईहा है। उसका ही पूर्ण निश्चय होना अवाय है, फिर कभी न भूल सकेगा इस प्रकारका विशेष परिज्ञान हुआ धारणा है आदिक रूपसे जो जैन शासनमें विवरण किया है वह प्रत्येक क्षण अर्थात् दर्शन-क्षण, अवग्रहक्षण ये ही स्वयं परिपूर्णं तत्त्व हैं। इनको छोड़कर जीव अन्य कुछ नहीं है अतः जीव असत् है इसको कथंचित् सत् कहना अशुद्ध है।

दर्शन अवग्रह आदिक परिणमनोंकी एक स्वजीव आधारमें सिद्धि करते हुए उक्त शकाका समाधान—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि अवग्रह ईहा आदिक ये प्रतिभास तो हैं किन्तु इनको यदि स्वलक्षणके भेदसे एकदम भिन्न भिन्न पदार्थ ही मान लिया जाय कि जब इनका लक्षण जुदा-जुदा है तो ये परिपूर्ण पदार्थ ही जुदे-जुदे हैं। इस तरह इनमें भेदका एकान्त कर दिया जाय सब तो अव-  
ग्रह जिस वस्तुमें एक धारासे चल रहे हैं कि ईहा, अवाय आदिक ज्ञान



की बुद्धि उस प्रकारकी वासनाके प्रबोधसे जग रही है अथवा केवल संस्कारवशा ही यह धारणा बनती है कि उन सब ज्ञानोंमें कोई एक ही जीव है, जिसकी कि ये परिणतियाँ हैं, वे सब प्रतिभासक्षण भिन्न-भिन्न हैं और प्रथक प्रथक तत्त्व हैं। शकाकार का यह कथन भाष्यका परिश्रममात्र है क्योंकि वासनाप्रबोधके स्वरूपपर विचार करने से यह शका निर्मूल हो जायगी।

दर्शन अवग्रहादिसे वासनाको भिन्न माननेपर उनके अनुसन्धानकी अनुपपत्तिका प्रसङ्ग—उक्त शकाके उत्तरमें यह पूछा जा रहा है कि अनुसन्धान वासना जिसको शकाकार कह रहे हैं सो वह अनुमधोयमान अर्थात् प्रत्यभिज्ञानके द्वारा विषय किए गए दर्शन आदिकसे भिन्न है या अभिन्न है? यदि कहो कि दर्शन, अवग्रह आदिकसे वह वासना भिन्न है तो अन्य सत्तानमें जैसे दर्शन, अवग्रह आदिककी वासना नहीं जगती उसी प्रकार स्वसत्तानमें भी अनुसन्धानका ज्ञान न बन सका। अब तो उस वासनाको भी अवग्रह, ईहा आदिकसे भिन्न मान लिया गया है। तो जैसे भिन्न-भिन्न पुरुषोंके ज्ञानमें वासना नहीं बना करती, कोई कुछ जान रहा कोई कुछ जान रहा, उनका ज्ञान भिन्न-भिन्न है, उन सब ज्ञानोंमें एकताकी वासना नहीं बनती उसी प्रकार एक सत्तानमें भी उत्पन्न हुए दर्शन, अवग्रह आदिकसे भी वासना नहीं बनेगी, क्योंकि जैसे अन्य-अन्य पुरुषोंके ज्ञानोंमें भिन्नता है उसी प्रकार यहाँ भी अवग्रह आदिक ज्ञानोंको सवया भिन्न मान लिया गया।

दर्शन अवग्रहादिसे वासनाको अभिन्न माननेपर भी निरसवादमें अनुसन्धानकी अनुपपत्तिका प्रसङ्ग—यदि शकाकार यह कहे कि दर्शन आदिकसे वह अनुसन्धान वासना अभिन्न है तब भी जैसे वे दर्शन अवग्रह आदिक भिन्न हैं नांना हैं तो जितने दर्शन आदिक हैं उतनी ही वे वासनायें बन जायेंगी, क्योंकि जो भिन्नसे अभिन्न होते हैं वे अभिन्न नहीं कहलाते किन्तु भिन्न ही कहलाते हैं। दर्शन, अवग्रह आदिक अनेक प्रकारके जुड़े-जुड़े ही पदार्थ मान लिए गए हैं। तो अब उन-उन पदार्थोंस जो अभिन्न होगा वह उन ही रूप तो हो गया। अब सबमें अनेकरूपता न आ पायेगी, किन्तु जितने ही वे प्रतिभास माने गए हैं उतने ही वे उन उनकी वासना बन जायगी। और ऐसा स्वयं लणिकवादियोंन कहा है कि भिन्नसे अभिन्न जो ही वह अभिन्न नहीं कहलाता। तो अब वे वासनायें भी उतनी प्रकारकी बन गईं, तब वासनाके प्रबोधसे दर्शन अवग्रह आदिक प्रतिभासोंमें एक अनुसन्धान ज्ञान कैसे बन सकना है? इस कारण यह कहना कि दर्शन अवग्रह आदिक ज्ञानोंमें अनुसन्धानकी वासना बननेके कारण एक सत्तान जैसा बोध होता है, वस्तुतः वे दर्शन, अवग्रह आदिक प्रतिभास जुड़े-जुड़े ही हैं—और वे स्वयं परिपूर्ण पदार्थ हैं। उनसे भिन्न जीव नाम का कोई जन्म नहीं है। यह कथन लणिकवाद विद्वान्त मानने वालेका अयुक्त है।

दर्शन अवग्रह आदि प्रतिभासोंमें वासनाको कथञ्चित् अनेक माननेमें

निरन्तरताकी अविशेषता है तो सत्तानका भेद भी कैसे सिद्ध होगा अथवा सम्झिये कि एक जीवने जो दर्शन अवग्रह स्मरण आदिक चल रहे हैं वे भी परस्पर भिन्न हैं और निरन्तरतासे चल रहे हैं और सुगतका ज्ञान भी निरन्तरतासे चल रहा है अथवा अन्य जीवोंका ज्ञान भी निरन्तरतासे चल रहा है तो वहाँ इस बातका भेद डालने वाला क्या है कि एक जीवने निरन्तरतासे चलने वाले ज्ञानोंमें तो सतति मान ली गई और अनेक पुरुषोंके निरन्तर चलन वाले ज्ञानक्षणोंमें सतति नहीं मानी जाती इस भेदका नियम करने वाला तो अभेद परिणाम ही है । तादात्म्यको छोड़कर अन्य कोई उपाय ऐसा नहीं है जो वहाँ यह भेद डाल सके कि यह तो भिन्न सत्तानका ज्ञानक्षण है और यह एक सत्तानमें होने वाला ज्ञानक्षण है ।

ज्ञानक्षणोंमें, सन्तानियोंमें सर्वथा भेद सिद्ध करनेका शकाकारका असफल प्रयास अब शकाकार कहता है कि भाई सत्तानियोंका अर्थात् ज्ञानक्षणोंका तो परस्परमें भेद परिणाम ही है, वहाँ अभेद परिणाम नहीं किया जा सकता । यदि उन अवग्रह स्मरण आदिक ज्ञानोंमें अभेद परिणाम कर दिया जायगा तो सकर होने का प्रसंग हो जायगा । अब एकमेक हो जायगा । फिर उनमें स्वलक्षण भी न रह सकेगा और यह बोध भी न हो सकेगा कि यह अवग्रह है, यह स्मरण है आदिक दोष घानेके कारण यह मानना होगा कि ज्ञान क्षणोंमें तो भेद परिणाम ही है, अभेद परिणाम नहीं है । इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि इन सब ज्ञानक्षणोंमें और अर्थ क्षणोंमें जिस स्वरूपसे अभेद है आत्माके साथ उस स्वरूपसे सकरपना माना ही गया है । जैसे यह अर्थक्षण और यह आत्मा सत्त्वकी अपेक्षा एक है, द्रव्यत्वकी अपेक्षा एक है, यह समस्त ज्ञानक्षण चैतन्यस्वकी अपेक्षा एक है यदि जिस स्वरूपसे अभेद है उस स्वरूपसे साक्यं न माना जाय तो हर्ष विषाद आदिक नाना प्रकारके अनुभव बन न सकेंगे, और ऐसा अनुभव होता है कि जैसे वायु या घूप आदिकके विषयमें मेरे पहिले हृष होता था उस हीमें अब मुझे द्वेष डर आदिक हो रहा है-। जो घूप शीत ऋतुमें हर्षकारी हो रही थी वही घूप अब गर्मीके दिनोमें दुःखकारी हो रही है । तो एक पदार्थके विषयमें भी हर्ष विषाद आदिकका पूर्वोक्त-अनुभव होता है । मैं ही पहिले हर्षवान था और वही मैं अब विषाद द्वेष आदिक वाला हो रहा हूँ अन्य कोई नहीं । इसी प्रकार जो क्रमसे नाना प्रकारके अनुभवोंका परिज्ञान होता है-वह बाधा रहित है ।

जीवतत्त्वके माननेपर अनुसन्धान एक सन्तान आदि सब व्यवस्थाओंकी सिद्धि — अनुसन्धान, एकसन्तान, व्यवस्था आदि सब बात इसी बात पर ही तो निर्भर है कि यह जीव एक है और है वह चैतन्य स्वरूप, निरन्तर परिणामने वाला, तो प्रति समय ज्ञानका परिणाम करता चला जाता है, नवीन-नवीन कर्म हममें उत्पन्न होते रहते हैं । तो एक जीवके ज्ञान परिणाम होनेके कारण वहाँ प्रत्यभिज्ञान बनना है कि वही मैं पहिले हृषवान था, वही मैं अब विषादवान हो रहा हूँ, इससे ही

वह ही मैं सुखी होना हूँ। कनसे बतने वाले सुख आदिकका आत्माके साथ तादात्म्य न माननेपर व मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आदिकका भी तादात्म्य न माननेपर अर्थात् वे एक आत्मामें परिणामन हुए हैं ऐसा तादात्म्य न माननेकी एकान्त करनेपर उनकी सति न बन सकेगी। जैसे कि मैं मुख हूँ वही मैं दुखी हूँ, यह सति नहीं बनती अनेक जीवोंमें जैसे इन पर्यायोंकी सति नही बनती, उस ही प्रकार एक जीवमें भी दर्शन, अथवा आदिकमें तादात्म्य न माननेपर अर्थात् एक आत्माके साथ इसका तादात्म्य है, ऐसा स्वीकार न करनेपर सति न हो सकेगी।

अव्यभिचारी कार्यकारणभाव, निरन्तर्यं व समर्प्यममर्थकभावके कारण सुखादिकोंकी व मतिज्ञानादिकोंकी एक सति मिट्ट करनेका शङ्काकार द्वारा प्रयास—यही शकाकार कहना है कि मुख आदिक भी मतिश्रुत आदिकका निरन्तर बतना चलता रहता है उसके बीच काल आदिकका व्यवधान नहीं है कि प्रतिभास किसी समय रुक गया हो और कुछ क्षण बाद फिर प्रतिभास शुरू हुआ हो। तो काल आदिकका व्यवधान न होनेसे वहाँ अव्यभिचारी कार्यकारण भाव है इस कारण तथा वहाँ समर्प्य समर्पक भाव है अर्थात् भेद नहीं जाना जाता। यो एक सति बन जाती है। जैसे सुख दुःख निरन्तर चलते ही रहते हैं। कोई बीचमें ऐसी पति नहीं आती कि सुख या दुःखका इनमेंसे किसी भी परिणतिका प्रभाव हो, निरन्तर चलता है। ऐसे ही ज्ञान प्रतिभास भी निरन्तर चलता है। उस धाराके बीच किसी समय कोई ज्ञान न हो यह नहीं बनता। तो यो अव्यभिचारी कार्यकारण भाव वहाँ बन गया और साथ ही वहा पूर्व क्षण उत्तर क्षणको प्रपन्ना स्वरूप समर्पित करके नष्ट होता है। सो यों प्रत्येक क्षण प्रत्येक ज्ञान अगले समयके ज्ञानक्षणको प्रपन्ना स्वरूप सों कर नष्ट हुआ करता है, इस कारण वे सब ज्ञानक्षण भिन्न-भिन्न होकर भी उनकी भेद नहीं समझा जा पाता। यो उनकी एक सति होती है। पर अनेक पुरुषोंमें न तो अव्यभिचारी कार्यकारण भाव है और न समर्प्य समर्पक भाव है इस कारणवे वहाँ एक सति होनेका प्रसंग नहीं आता। एक पुरुषका ज्ञानक्षण जब नष्ट हो तब दूसरे पुरुषके ज्ञानक्षणको प्रपन्ना स्वरूप सों दे वह बात नहीं हुआ करती। अतः यह दोष न देना चाहिये कि जैसे भिन्न भिन्न ज्ञानक्षणोंका भिन्न भिन्न पुरुषोंमें सतान नहीं बनता इसी प्रकार इन भिन्न-भिन्न ज्ञानक्षणोंका एक सतानमें पतन नहीं होता, यह बात नहीं कही जा सकती।

जीव सत्त्व माने विना शकाकारोक्त कारणोंमें ज्ञानक्षणोंकी एकसति सिद्ध करनेकी अक्षमता—अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यहा सुख दुःख आदिकका और मतिश्रुत आदिक ज्ञानोंका निरन्तर बतना चल रहा है ऐसे ही सुख ज्ञानोंकी निरन्तरता है, सभीके ज्ञानोंमें निरन्तरता है सो निरन्तरताकी सर्वत्र समाप्ति है, चाहे वे सुगतके ज्ञानक्षण हैं या अन्य साधारणजनोके ज्ञानक्षण हो जब उनमें

अभाव हो जायगा। तब जैसे एक अश्वमें परिहारकी स्थिति नहीं होनी उसी प्रकार स्थूल और बिन्न बिचित्रमे परस्पर परिहारकी स्थिति नहीं होती वहाँ एकस्वरूपता आ जाती है। फिर भेद नहीं हो सकता। तो तत्त्वोंमे लाक्षणिक परस्पर भिन्नता न हो तो यह ह्य ग्राहकभेद और इवेत आदिक प्रतिभास अवयव परमाणु सम्बेदन, इन सबमें एक परमाणु स्वरूप होनेकी प्राप्ति आ जायगी।

**पदार्थस्थितिकी परस्परपरिहारपूर्वकता**—पदार्थकी स्थिति अन्यके परिहारपूर्वक रहती है। जैसे जीव परिहार अजीव स्थितिको बनाता है, घटपरिहार पटस्थितिको बनाता है, नीलपरिहार अनिलस्थितिको बनाता है। जो कोई भी लोग जो मनव्य मानते हैं उसके विरोधका परिहार उस मनव्यको सिद्ध करता है। तो इस तरह यह सिद्ध होता है कि पदार्थमात्र स्वरूप ही नहीं है किन्तु वह प्रतिपक्षके अभावरूप भी है। यदि ऐसा न माना जाय तो जो यह भेद नजर आता है—कोई पदार्थ स्थूल है और चित्तकबरा भी है जैसे कि मोटी गाय, और हो चित्तकबरी तो वहाँ दो बातें भ्रम—प्रमग प्रतीत होती हैं कि यह मोटी है और चित्तकबरी है। तब इस तरहका दर्शन न होना चाहिए क्योंकि परस्पर परिहार तो माना नहीं जा रहा। पदार्थ स्वरूप ही है, सर्वथा सत् है इस प्रकारका अग्रह किया जा रहा है। तो वहाँ यह भेद नजर न आ सकेगा क्योंकि स्थूलतामे सबल आदिकका परिहार है और सबलमें स्थूल आदिकका परिहार है, यह तो समझा ही नहीं जा रहा। तो जहाँ अन्यका परिहार नहीं माना जाता कथंचित् असत्त्व नहीं माना जाता तो वहाँ तो सब कुछ एक हो गया और जैसे एक अश्वमें एक परमाणुमे कोई दो स्वरूप नहीं देखे जा सकते इसी प्रकार सब पदार्थोंमें भी परस्पर, विविक्तता नहीं नजर आ सकेगी। एक परमाणु स्थूलरूपसे अथवा चित्तकबरे रूपसे देखा नहीं जा सकता है क्योंकि वह निरक्ष है, सूक्ष्म है, एक अशक्य है, एकमे यह भेद नहीं नजर आ सकता। तो ऐसे ही जब परस्पर परिहार न माना जाय वस्तुमे अन्य वस्तुका असत्त्व न माना जाय तो वे सब एक एक अशक्य हो जायेंगे, फिर वहाँ कुछ भी स्वरूप न बन सकेगा। इससे सिद्ध है कि सर्व पदार्थोंमे सम्बेदनोमें अन्य सजातीय विजातीयका, भ्रम व है। जैसे एक यह मैं आत्मा हू तो हमें मुझ आत्मामें सजातीय अन्य सर्व आत्माओंका परिहार है, और विजातीय सकल पुद्गल आदिकका परिहार है। तो ऐसे ही प्रत्येक पदार्थमें सजातीयका परिहार सिद्ध होता है।

**वस्तुत्वके प्रतिपादनमे स्याद्वाद शासनकी निर्दोषता**—उक्त विवरणसे यहो निर्णय हुआ कि जिसने भी चेतन हो, अकेतन हो, कोई ज्ञान हो, कोई अज्ञ विशेष हो अथवा एक ही पदार्थमें कल्पित अनेक शक्तियाँ हों उनका स्वरूप सभी कुछ परस्पर विविक्त स्वरूप सिद्ध होता है। क्योंकि किसी भी अपने स्वभावका अन्य स्वभावके साथ विभक्त नहीं होता। इससे सिद्ध है कि यह सारा लोक अन्योन्याभाव

मैंने पहिले दर्शन किया था और इसे ही मैंने अब ज्ञान किया है आदिक जो अपने परिणामोंमें एकत्वका प्रतिभास हो रहा है उससे सिद्ध है कि जीव सत् ही है। अब जीव सत् सिद्ध हो गया तो जैसे एक जीवमें बिना व्यवधानके अवग्रह आदिक और सत् आदिक स्वभावका ससर्ग परिणामन है नसी प्रकार सर्व चेतन अचेतनमें भूत भविष्य वर्तमानमें उस स्वभावका कभी अभाव नहीं होता है इस कारण यह मानना ही ठीक कि जीवादिक सत्त्व कर्पात् सत् रूप ही है। मेरे सत्त्वमें किसी भी प्रकारका कोई बाधक प्रमाण नहीं होता इसी प्रकार अणिकवादियोंके प्रति ऊहापोहपूर्वक जीवादिकका सत्त्व सिद्ध किया है।

सर्वथा सत्त्ववादका प्रतिषेध - इस प्रसंगमें अब साह्य सिद्धान्तके अनुयायी कहते हैं कि उसे सत् ही मानो। अर्थात् सर्व पदार्थ सत् ही है। 'किन्तु' जो प्रकार असत् नहीं है। इस वाक्यके समाधानमें कहते हैं कि सर्व पदार्थ सत् ही है, अवन नहीं है यह बात भी नहीं बनती कि पदार्थमें यदि परस्वरूपकी अपेक्षा असत्त्व न माना जाय तो सभी पदार्थ परस्परमें एकमेक बन जायेंगे। किन्तु ऐसा कहा है ? ये सभी पदार्थ हैं ऐसा इनका अस्तित्व यह सिद्ध करता है कि ये स्वरूपसे हैं किन्तु पर रूपसे नहीं है। तो यो प्रत्येक पदार्थमें असत्त्वकी भी सिद्धि है। ऐसे जीव अजीव मभो पदार्थ उनके भेद अभेद, प्रत्येक जीव प्रत्येक द्रव्योंमें अपने स्वभावको व्यवस्था है। यदि पदार्थ सभी सत् ही हो, उनमें असत्त्व किसी अपेक्षासे न माना जाय तो पदार्थमें अपने अपने स्वभावकी व्यवस्था नहीं बन सकती। तो ये जीव और अजीवकी सब व्यक्तियाँ अर्थात् प्रत्येक जीव, प्रत्येक अजीव ये सजातीय विजातीय अन्य पदार्थोंसे अग्रहृत हैं। अर्थात् एक जीव अन्य जीवके स्वरूपसे सत् नहीं है। और कोई जीव समस्त पुद्गल आदिक अजीवोंके स्वरूपसे सत् नहीं है। प्रत्येक पदार्थ अपनेसे अग्रिम, अन्य पदार्थसे भिन्न ही रहता है। और इतना ही क्या, यह भी निरखिए कि अणिकवादियोंके द्वारा माने गए चित्रज्ञान अणुमें भी जो कहीं ग्राह्य ग्राहकका प्रतिभास हो रहा है वह परस्पर परिहारकी स्थितिके कारण ही तो हो रहा है। सम्वेदनमें जो यह बोध हो रहा है कि यह तो ग्राहक है और यह ग्राह्य है। यह ज्ञान तो पदार्थका ग्रहण करने वाला है। और ये पदार्थ ग्राह्य (बोध) हो रहे हैं अथवा एक ही सम्वेदन ज्ञानमें यह तो ग्राह्याकार है और यह ग्राहक कार है, इस प्रकारका जो बोध होता है यह सब ही तो होगा कि ग्राह्याकार रूपसे ग्राहकाकार नहीं है और ग्राहकाकार नहीं है और ग्राहकाकारसे ग्राह्याकार नहीं है। तो यो परस्पर परिहारकी स्थितिसे ही ग्राह्याकार और ग्राहकाकारकी व्यवस्था बनी है और एक ही पदार्थके विषयमें स्वेतादिक धर्माँ का ज्ञान और अज्ञान परमाणुका सम्वेदन इसमें भी जो व्यवस्था बनी है कि यह तो निरक्ष परमाणु पदार्थ है और यह स्वेतादिका प्रतिभास है सो यह स्वरूप व्यवस्था एक दूसरेसे परिहार पूर्वक रहनेके कारण ही बनी है अन्यथा अर्थात् वहाँ अवयवों का बहुत्वपना न माना जाय तो स्थूल बिज विविज जैसा कि देखा जा रहा है उसका



प्रतीतिमे नहीं आता । इस कारण यह जगत सर्वथा भावाभावात्मक है, यह मतव्य युक्ति सगत नहीं है । प्रत्येक पदार्थ द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनयकी दृष्टिसे, अन्वय और व्यतिरेककी दृष्टिसे सदसदात्मक है अतएव प्रत्येक पदार्थ, स्यात् सत् है यात् अमत् है । मत्का अधिकारी कोई अलग पदार्थ हो, असत्का अधिकारी कोई अलग पदार्थ हो ऐसी व्यवस्था युक्तिसगत नहीं है ।

वस्तुमे सर्वथा जात्यन्तररूपताकी असिद्धि अब यहाँ कोई दार्शनिक कहता है कि अब भावस्वभाव और अभाव स्वभाव दोनोंके निर्णयमे इतनी समस्याएँ आ रही हैं तब तो पदार्थकी भावाभावस्वभावमे रहित कोई अन्य जातिका ही ज्ञान लेना चाहिए अर्थात् वस्तु न भावस्वभावरूप है न अभावस्वभावरूप है । किन्तु दोनों ही स्वभावोंसे रहित कोई जात्यन्तररूप है । इस वाक्यके समाधानमे कहते हैं कि वस्तु सर्वथा जात्यन्तररूप माननेकी बात भी साररहित है । पदार्थको सर्वथा जात्यन्तर रूप माननेपर इस पदार्थमे जो भावाश और अभावाश निबधनक विशेषका ज्ञान होता है फिर इस ज्ञानका अत्यन्ताभाव हो जायगा । अर्थात् पदार्थके सम्बन्धमें हम आपको सद्भावकी भी बोध होता है और अन्य पदार्थका अमत्त्व है इसमे इस तरह अभावका भी बोध होता है, किन्तु मवथा जात्यन्तर रूप पदार्थको मान लेनेपर फिर इस भावाश का बोध न हो सकेगा । इस जानकारीक अत्यन्ताभाव हो जायगा । पर अत्यन्ताभाव तो नहीं है । तो बोध होता ही है इस प्रकार कि यह अपने स्वरूपसे है परस्वरूपसे नहीं है । सत् अमत् उभयात्मक वस्तुमें आने स्वरूपसे सत्त्व और पररूपसे असत्त्व यह बराबर प्रतीतिमे आ रहा है । तो जो उस वस्तुकी विशेष जानकारी होनेसे जो कि सुनय और प्रतीतिसे बराबर प्रसिद्ध है यह सिद्ध होता है कि वस्तु जात्यन्तर रूप नहीं है किन्तु वह सदसदात्मक है । जैसे कि दही और गुड़ मिलकर कोई विलक्षण स्वाद तो आया । न दहीका वह स्वाद रहा और न गुड़ का रहा । किन्तु उसे दही गुड़ दोनोंसे अत्यन्त रहित एक सर्वथा जात्यन्तररूप नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस स्थितिमें भी विवेक करनेपर दधि अशकी और गुड़ अंशकी विशेष प्रतिपत्ति होती है । अभी तो लोग उस पानककी उस दधि गुड़ मिले हुएको पीकर बता देते हैं कि इसमे गुड़ ज्यादा है अथवा कम है । तो उस प्रतिपत्ति ही तो हो रही है । उन दोनोंसे बिल्कुल ही विलक्षण सर्वथा जात्यन्तर कुछ नहीं माना जा सकता ।

अनेकौषधिपानककी तरह सर्वथा जात्यन्तरताकी व सर्वथा एकाश प्रतीतिकी वस्तुमे असिद्धि—अनेक औषधियोंको मिलकर जो कोई पानक बनाया जाता है तो उसे भी उन सब औषधियोंसे अत्यन्त विलक्षण सर्वथा जात्यन्तर नहीं माना जा सकता, क्योंकि वहाँ भी एक एक औषधिकी प्रतिपत्ति सम्भव है । किसी अंशमें किसी रूपमें वहाँ सब कुछ समझा जाता है इस कारण जात्यन्तर रूप ही है पदार्थ इस प्रकार भी कहा नहीं जा सकता । जो सर्वथा उभयरूप माननेपर जात्यन्तर

मात्र है। एकमें अन्यका अभाव है। यदि लोक यह पदार्थ समूह अ-योग्याभावरूप न हो तो सर्वथा एकपना हो जायगा फिर तो सभी वस्तु अनेक कहा कहलायेगे ? अब एक हो गया क्योंकि किसीमें किसी अन्यका अभाव नहीं है। और, वहा जो अ-एकत्व का प्रसंग आया तो एकताका ही प्रसंग क्या ? एकत्व तो अर्थात् अन्यत्व तो विशेषकी अपेक्षा रखता है याने व्यावृत्तिकी अपेक्षा रखता है। सो अब अवश्य यहाँ माना नहीं जा रहा तो जब व्यावृत्ति न रही तो उस अन्यत्वका भी अभाव हो जायगा तो जगत् एक बन जायगा। इतना ही प्रसंग नहीं आता किन्तु जगत् शून्य हो जायगा। क्योंकि व्यावृत्तिमें निरपेक्ष याने कथञ्चित् अस्तत् स्वरूप न माना जाय तो ऐमा स्वतन्त्र मन् अन्यत्व एतत्त्व कभी भी प्रतिमासमान होता ही नहीं, इस कारण हे प्रभा ! आर्यके शासनमें जो यह बात असिद्ध की गई कि वस्तु कथञ्चित् अस्तत् हो है, यह बात अन्वी प्रकार सिद्ध है और दृष्ट है।

सर्वथा भावाभावरूप मन्तव्यका निराकरण—अब कोई दार्शनिक कहगा है कि सत् और असत्के सम्बन्धमें इतने विवाद किए जा रहे हैं। कोई सबथा सत् ही मानते हैं कोई सर्वथा असत् ही मानते हैं और इनके निराकरणमें यह मान लीजिए कि पदार्थ सर्वथा सत् असत् उभयरूप है। क्योंकि वहाँ सत् और असत् दोनोको प्रमाणसे सिद्ध किया गया है। तब न भाव, अभावका निराकरण किया जा सका। कई पदार्थ केवल अभाव रूप ही है और इसी कारण भावरूप पदार्थोंका जानने वाला प्रमाण भाव विषयक है और अभावरूपसे जानने वाला प्रमाण अभाव नामका माना गया है। तब इस समस्त जगत्को सर्वथा भावाभावरूप उभयरूप स्वीकार कर लेना चाहिए। उक्त शकके उत्तरमें कहते हैं कि सबथा भावाभावरूपकी कल्पना करनेवाला दार्शनिक भी तत्त्ववेदी नहीं है, क्योंकि युक्तियोंके द्वारा सर्वथा भावस्वरूप और अभावस्वरूपका निराकरण हो जाता है। इस सबथा उभयात्मकके मतव्यपे यह ही तो प्रकट किया गया है कि कोई पदार्थ सर्वथा भावरूप है और कोई पदार्थ सर्वथा अभाव रूप है। सो वहाँ भी आखिर दोनो एकान्त ही तो हुए, पर न तो कोई भाव एकान्त है ऐसा कि जो प्रतिपक्ष रहित हो और न कोई अभाव एकान्त है ऐसा कि जो प्रतिपक्ष रहित हो। निरर्थक भाव एकान्त और अभाव एकान्त नहीं माना जा सकता। कुछ है तो वहाँ ही वह नहीं है। इस प्रकार उस ही एक वस्तुमें विधि और प्रतिषेध दोनो सिद्ध होते हैं। इस कारण सर्वथा भावाभाव रूप पदार्थ न मानना चाहिए किन्तु कथञ्चित् भावाभावोत्पन्न पदार्थ है, ऐसा स्वीकार करना चाहिए। देखिये। द्रव्यनय की अपेक्षासे ही समस्त पदार्थ सत् समझा गया है और पर्यायाधिक नयकी अपेक्षासे ही अर्थात् व्यतिरेक विशेषकी दृष्टिसे ही सब पदार्थ असदात्मक प्रतीतिमें आते हैं। यदि इससे सत्ता समझा जाय तो उसकी उपपत्ति और प्रतीति नहीं बन्ती अर्थात् द्रव्याधिकनयकी अपेक्षासे सबको असत् कहा जाय यह सम्भव नहीं है और पर्यायाधिक नयकी अपेक्षासे अर्थात् व्यतिरेक विशेषकी दृष्टि रखकर सर्व वस्तु कहा जाय यह भी

ऐसे हे प्रभो ! जो आपके शासनमे कहा गया है वह पूर्णरूपसे युक्तिसंगत है ।

विरोधादिक दोषरहित वस्तुत्वको सिद्ध करनेमे स्याद्वाद शासनकी क्षमता — वस्तु जिस स्वरूपसे असत् माननेपर न दोष आते हैं । वे किस प्रकार हैं सो सुनो । प्रथम तो जिस स्वरूपसे असत् होनेका विरोध है । जैसे शीत स्पर्श और उष्ण स्पर्शका परस्पर विरोध है । दूधरी बात विरुद्ध दो चीजें एक आधारमे नहीं टिक सकती । जैसे शीत दृश्य और उष्ण स्पर्श, ये दोनों एक वस्तुमे नहीं रह सकते । अगर वह ठंडा है तो गर्म नहीं है अगर गर्म है तो ठंडा नहीं है । इसी प्रकार जिस स्वरूपसे सत् है उसी स्वरूपसे असत् हो इसका आधार एक वस्तु नहीं हो सकता । अतः वैधाधिकरण दोष है । एक साथ सत् और असत् दोनों हो वैंटें जब कि जिस स्वरूपसे सत् माना है उसी स्वरूपसे असत् मान लिया गया तो उसमें सकर और व्यतिकर दोष आते हैं । जिस स्वरूपसे सत् है उसी स्वरूपसे असत् माननेपर परस्पर एक दूसरे विषयमे गमन हो गया इस कारणसे सशय दोष हुआ । अब वस्तुमे निश्चय नहीं बन सकता कि सत्त्व तो कैसा है-और असत्त्व कैसा है इस कारण सशय दोष आ जाता है । और जब एक ही वस्तुमें कैसे सत्त्व है, कैसे असत्त्व है यह निश्चय न बन सका तो वहाँ अप्रतिगति दोष आता है और इसी कारण वहाँ अभाव दोष भी आता है तब जिस स्वरूपसे सत्य है उस स्वरूपसे असत्त्व रह नहीं सकता और उसी स्वरूपसे असत्त्व है तो सत्त्व नहीं रह सकता । तो न सत्त्व रहा न असत्त्व रहा । इस प्रकार अभाव दोष आ गया । यो प्रकारके दोषोंके निवारणकी अगर इच्छा है कि वस्तु निर्दोष सिद्ध हो जाय तो माननी होगी कि सभी वस्तुमें कथचित् उभयात्मक है अर्थात् स्वरूपसे सत् है, परन्तुमे असत् है । हाँ इस उभयको भी सर्वथा नहीं मान सकते कि सर्व प्रकारसे उभय हो । जिस स्वरूपसे सत् है उसी स्वरूपसे असत् है । इसी प्रकार उभयात्मक नहीं मान सकते क्योंकि स्यात् शब्दके प्रयोगसे यह भी सिद्ध होता है कि उस उभयात्मकतामें जात्यंतरता है । यो वस्तुके सत्त्वकी सिद्धिमे दो भग बने थे—कथचित् सत् है और कथचित् असत् है और यह उभय नामका भग बना ।

२ यहाँ प्राचार्य समतमद्रदेव प्रभुके शासनकी अविरुद्धता दिखा रहे हैं कि आपके मतमे कथचित् सत् ही है कथचित् असत् ही है, कथचित् उभय ही है ऐसा निर्वाच सिद्ध होता है ।

सर्वथा अवाच्यत्वका निराकरण— अब एक दर्शनिक कहता है कि तब न पूरे तीर्थसे सत् ही कहा जा सका न असत् ही कहा जा सका और न सर्वथा उभय भी बताया जा सका तब तो यह दर्शन मानना चाहिए कि वस्तु है ऐसा भी मैं नहीं कहता हूँ, वस्तु नहीं है ऐसा भी नहीं कहता हूँ, और जो कुछ कहता हूँ उसे भी नहीं कहता हूँ तब तो ऐसा दर्शन मान लिया जाना चाहिए । उसके उत्तरमें कहते हैं कि इस प्रकार का अभिप्राय रखने वाला घकाकार भी विपरीत घुड़में चल रहा है । देखिये ! यदि

की जानकारी भी नहीं बन सकती । जैसे कि पानकको सर्वथा उभयरूप मान लिया जाय और नसमें उन अणुका कुछ भी सञ्चार न माना जाय तो आत्यन्तरिकी प्रतीति भी नहीं बन पाती और ऐसा भी नहीं कह सकते कि दो पदार्थोंके मेलमें यह जात्यन्तर नहीं होता है कि तु वे दोके दो ही पदार्थ हैं, यो भी नहीं कह सकते । जैसे दधि गूड़ का मेल बननेपर वहाँ कोई आग्रह करे कि मले हो मेल हो गया किन्तु दधि गूड़ अलग अलग ही हैं वहाँ यह जात्यन्तरक्य पालन न हो ऐसा भी नहीं कह सकते । क्योंकि वहाँ यह अनुभव होता है कि यह पानक स्वादिष्ट है यह पानक सुगन्धित है । नो यदि वहाँ अलग-अलग ही चीज पड़ी हुई है उनके मेलमें कोई जात्यन्तरता नहीं आई है तो यह बोध नहीं हो सकता कि यह पानक स्वादिष्ट है अथवा सुगन्धित है । दूसरे यह भासति आयगी कि अनेक औषधियोंके संयोगसे जो कुछ भी पानक तैयार होता है उसमें जैसे रोगको दूर करनेका सामर्थ्य है वह सामर्थ्य न रह सकेगा । जैसे कि अलग-अलग एक एक औषधिके संयोगसे रोग दूर नहीं होता, इसी प्रकार अनेक औषधियोंके मेल संयोग से भी रोग दूर नहीं हो सकता । मदसदात्मक पदार्थमें सत् प्रादिक अणु ही केवल प्रतीतिमें आते हो ऐसा भी नहीं है । वहाँ भी प्रमाण दृष्टिसे उभयात्मक ज्ञानमें प्रारम्भ है । जैसे कि दधि गूड़ मिलाया जानेपर दधि गूडात्मक उस पानकमें केवल दधि और केवल गूड़ अणु ही प्रतीतिमें आ रहा है । केवल सद् प्रादिक अणु ही प्रतीतिमें माने जायें तो फिर जात्यन्तरभूत पानक, अर्थात् पूर्ण पदार्थ प्रतीतिमें न आ सकेगा और जब जात्यन्तरकी प्रतीति नहीं मानी गई तब अन्वयस्या आदक दण्ड आ जायेंगे, किस प्रकार मो सुनो ।

विवक्षानुसार सत्त्व असत्त्वके न माननेपर अनेक आपत्तियोंका दिग्दर्शन — जिस स्वरूपसे पदार्थका सत्त्व माना गया है उस स्वरूपसे ही पदार्थका असत्त्व मान लिया जाय तो वह अत्यन्त उभयरूप मान लेनेसे सब वहाँ व्यवस्था न रहेगी । जिस पररूपसे पदार्थका असत्त्व माना गया है उस ही पररूपसे पदार्थका सत्त्व माना जाय तो वहाँ भी सत्त्व और असत्त्वकी उभयरूपता मान लेनेसे सर्वथा दीव आयगा । और यदि उस प्रकार नहीं माना जाता, सत्त्वको असत्त्वकी पद्धतिसे न माना जाय और असत्त्वको सत्त्वकी पद्धतिसे न माना जाय और असत्त्वको सत्त्वकी पद्धतिसे न माना जाय तब वहाँ सबथा उभयात्मकका आग्रह करने वाले दार्शनिककी प्रतिज्ञा विरोध हो जाता है । उसकी प्रतिज्ञा है कि सर्व कुछ पदार्थ उभयस्वभावक्य हैं इसपर वस्तुस्वरूपकी दृष्टि रखनेसे एक ही पदार्थका उभयस्वभावक्य तो न रहा । पदार्थ अपने स्वरूपसे असत् है । अपने जिस स्वरूपसे पदार्थका सत्त्व है उस ही स्वरूपसे पदार्थका असत्त्व मान लिया जाय तो वहाँ विरुद्ध, संकर, व्यतिकर, संशय, और अप्रतिपत्ति एवं अभाव आदिक सभी दोष वहाँ उपस्थित हो जाते हैं, इस कारण मानना होगा कि पदार्थ जिस स्वरूपसे सत् है उस ही स्वरूपसे असत् नहीं है । किन्तु अर्थरूपसे असत् है । इस तरह पदार्थ कथंचित् सत् रूप है और कथंचित् असत् रूप है ।

व्यर्थ है । वस्तु शब्दमय ही है ।

शकाकारोक्त शब्दमयता व सर्वथा अभिलाष्यताकी असिद्धि—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि शब्दमयताकी दर्शन भी बिना विचारे कहा गया है क्योंकि जैसे सामान्यरूपसे वस्तु अभिधेय होता है उसी प्रकार विशेषरूपसे भी वस्तु अभिधेय हो जाय, सर्वत्रकारसे वस्तु अभिधेय हो तो वहाँ प्रत्यक्ष और परोक्षका भेद नहीं ठहर सकता क्योंकि वाच्य विषयकी अपेक्षा उनमें भेद हो सकता था, किन्तु जहाँ सब कुछ शब्दमय है और सभी जगह शब्दमय हैं और शब्दमय पदार्थसे ही ज्ञान है, वस्तु स्वरूप है, यह मान लिया गया है वहाँ किसीको प्रत्यक्ष कहना किसीको परोक्ष कहना यह भेद न बन सकेगा । शकाकार कहता है कि प्रत्यक्ष और परोक्षमें भेद वस्तु आदिक शब्द आदिक सामग्रियोंके भेदसे बन जाते हैं । शब्द आदिक सामग्रियोंसे अप्रत्यक्षता और वस्तु आदिक सामग्रियोंसे प्रत्यक्षता सिद्ध हो जाती है । इसके समाधानमें कहते हैं कि अब तो जैसे प्रत्यक्षसे वस्तु विशेषका ज्ञान किया जाता है उसी प्रकार शब्दादिकसे भी वस्तु विशेषका ज्ञान मान लिया गया है । तब उस ज्ञानकारीमें कोई भेद ही सिद्ध नहीं होता । तब प्रत्यक्ष और परोक्षमें भेद न बन सकेगा । प्रत्यक्षके विषयभूत विशेष को यदि शब्दका अविषयभूत मान लेते हो तो लो अब यहाँ प्रत्यक्षका विषयभूत विशेष अनभिधेय बन गया वह तो शब्दोंद्वारा नहीं कहा गया फिर यह प्रतिज्ञा करना कि ज्ञान पदार्थ सब कुछ शब्दोंसे ही बीधा है इस प्रतिज्ञाका फिर खण्डन हो जाता है । यदि यह हो कि प्रत्यक्षात्मक शब्दका विषयभूत होनेसे प्रत्यक्षका विषयभूत विशेष भी अभिधेय हो जाता है शब्द द्वारावर्णित हो जाता है तो इसके समाधानमें यह आपत्ति आ जाती है कि फिर उस ही प्रकार अनुमान आगम ज्ञानात्मक शब्द जिसका विषय है ऐसी प्रत्यक्ष और परोक्षकी बात आ जाय अर्थात् प्रत्यक्ष और परोक्ष दोनोंमें अभिधेयताकी अविशेषता हो गयी वह भी शब्दों द्वारा कही गई और अप्रत्यक्ष भी शब्दों द्वारा कहा गया । तब प्रत्यक्ष और परोक्षमें स्पष्ट विशेष प्रतिभास सिद्ध हो गया । तो प्रत्यक्ष परोक्षमें भेद इसी विशेषान्तर तो कहा जाता था कि जो स्पष्ट प्रतिभास हो सो प्रत्यक्ष है और जो अस्पष्ट प्रतिभास हो सो परोक्ष है अब जब दोनोंमें स्पष्ट विशेष प्रतिभास हो गया तो अपेक्षा भेद न रहा । प्रत्यक्ष और परोक्षमें भेद माननेपर प्रत्यक्ष और परोक्षात्मक शब्दमें भी भेद आ जायगा तो शब्द भी अनेक बन बैठेंगे । तब शब्द द्वैत कैसे सिद्ध हो गया । पदार्थ अनेक हैं, ज्ञान अनेक है और शब्द भी अनेक हैं । तो इस तरह भी शब्दाद्वैत मतकी सिद्धि नहीं होती ।

उपाधिभेदसे ही भेद बताकर शब्दके अद्वैतत्वका शकाकार द्वारा समर्थन—शकाकार कहता है कि शब्द तो अद्वैत ही है । केवल प्रत्यक्ष उपाधि सहित

है तो वह स्पष्ट विशेष प्रतिभास वाला बनता है और यदि शब्दादिक उपाधि सहित शब्द है अर्थात् यह आगम ज्ञानात्मक शब्द है या अनुमान ज्ञानात्मक

वस्तुको मद्भाष और अद्भाष दोनों प्रकारसे व्यवहृत कर दिया जायगा अर्थात् न व्यवहृत न कृता न अनन्तरूपसे कहा जा सकता । तो इसका अर्थ यह होगा कि सारा जगत मूक बन जाना चाहिए । जब कुम्भ भी नहीं कहा जा सक रहा, नहीं कहा जा सक रहा यद् भी न कहा जा सका तो फिर सारा लोक मूक बन जायगा, क्योंकि अब तो न विधिवा व्यवहार चलाया जा सका और न प्रतिषेधका व्यवहार चलाया जा सका और न प्रतिषेधका व्यवहार चलाया जा सका क्योंकि शब्द द्वारा वस्तुको अभि-  
 लाप्य ही नहीं माना जा रहा । यदि शकाकार यह कहे कि विधि प्रतिषेधका व्यवहार निश्चिन्त प्रपञ्चमें ही प्रायणा तो यह बात भी नहीं मानी जा सकती । विद्येयकी तरह मामान्यरूपसे भी अनभिन्न एव स्वभाव वाला पदार्थ मान लिया गया, उसको निश्चितता ज्ञान निश्चित नहीं कर सकता है । जब सर्व प्रकारमें ही अक्षयित हो गया पदार्थ, शब्दों द्वारा कहा हो नहीं जा सकता, न विद्येयरूपमें कहा जा सकता न मामान्यरूपसे कहा जा सकता तो ऐसे तत्त्वकी निश्चितता ज्ञान में निश्चित नहीं कर सकता, न उससे विधि प्रतिषेधका व्यवहार बन सकता । और देखिये ! वस्तु अगर अग्रजिज्ञा है, जानी नहीं जाती है तो वह प्रमाणका विषय नहीं बन सकता । तब वस्तुको प्रमाणका विषय-  
 भूत न कहा जाय यह तो इन नहीं सफता । वस्तु प्रमाणका विषय है विधि और प्रति-  
 सेधका व्यवहार वहाँ होता है । देखिये ! प्रमाण ग्रहण किए गए पदार्थ में अनिश्चित होनेपर अग्रहीतकी तरह हो जाते हैं जैसे कि मूर्छा दशाको प्राग् विमी चेतनके द्वारा पहचने को कुछ ग्रहण किया गया या अब यह अग्रहीतकी तरह हो जाना है । निश्चित्य दर्शनमें प्रति-  
 षिद्धि होने वाली वस्तु व्यवस्थित नहीं रह सकती जिस कारणसे कि बोलता हुआ भी कोई उसे देख सके ।

वस्तुको सर्वथा अभिलाप्य माननेकी शका— अब यहाँ शब्दाद्वैतवादी आशय करता है कि देखिये, ऐसा लोकमें कोई भी ज्ञान नहीं है जो शब्दके जाने बिना होता हो । अनुभव भी बताता है कि हम जिस किसी भी पदार्थको निरखते हैं तो वह पदार्थ शब्दसे बोधा हुआ समझमें आता है । जहा जाना कि यह चीकी है तो जो और जो ये शब्द भीतरमें छठ ही बैठते हैं । तो शब्दका अनुगम किए बिना लोक में कोई भी ज्ञान नहीं होता । सर्व वस्तु शब्दसे ही बोधी हुई प्रतिभामें आती है और इस तरह सिद्ध होता है कि सर्व पदार्थ शब्दमें ही प्रतिष्ठित हैं । यदि यह वचन सुना, यह सरस्वती वाणी, या स्वती वायूपता ज्ञानका उत्पन्न करने दे तो बोध हो न सकेगा । क्योंकि प्रकाशका कारणभूत तो यह वचनरूपता ही है । वचन योजनाके बिना ज्ञानको उन्नत नहीं हुआ करनी । इन प्रकार शब्दाद्वैत सिद्धान्तमें जो बताया गया है कि यह वचन शब्द ही है ज्ञान तक भी शब्दमें बोधा हुआ है और पदार्थ का वचन जानमें आता है वह शब्दवैयर्थ्य सहित ही ज्ञानमें आता है । इससे सिद्ध है कि सारा ज्ञान शब्दमय है । तत्त्वके बारेमें, वस्तुके सम्बन्धमें ऐसे तत्त्व असत्त्व आदिक को वर्णना करना और वह शब्दरहित है, अनभिलाप्य है, ये सब कल्पनाएँ करना

मध्य और प्रात्यक्षा भेद नहीं रह सकता । जो सत् है वे सभीप्रमाणिक हैं घुब हैं । क्योंकि क्षणिकमे न तो क्रमसे अर्थक्रिया बनती है और न एक साथ अर्थक्रिया बनती है आदिक मन्व्य सिद्ध करनेकी तरह जो सत् है वह क्षणिक ही है, क्योंकि सर्वथा निरूपमे न क्रमसे अर्थक्रिया बनती है और न एक साथ अर्थक्रिया बनती है, इत्यादिक वाक्यमे भी असत्यता आ जायगी । अब सर्वथा अनभिधेय मान लिया तो वही यह भेद नहीं किया जा सकता कि मेरे मतव्य वाला वाक्य तो सही है और दूसरेके मतव्य वाला वाक्य असत्य है । अथवा उल्टा प्रसंग आ जायगा । कहो अपने मतव्य वाला वाक्य असत्य बन जाय और दूसरेका मतव्य वाला वाक्य सत्य बन जाय । क्योंकि अब तो वस्तु अनभिधेय मान ली गई अथवा अक्षणिकमे क्षणिकपना आ जाया और क्षणिकमे अक्षणिकपना आ जायगा क्योंकि अब तो सत्य वाक्य भी अर्थको नहीं छूने हैं, क्योंकि वस्तु अनभिधेय है लोग तो किसी भी वाक्यका कोई अर्थ बनावेंगे । सो यों किसी भी अनुमान वाक्यको यदि अनभिधेय मानते हो तब तो किसी भी अनुमान वाक्यसे कथचित् अर्थका स्पर्श करने वाला मानते हो कि लो यह सामान्य अर्थ का प्रतिपादक है तो इस तरह यदि किसी अनुमान वाक्यको कथचित् अर्थमे सस्पृष्ट हो मान लेते हो अब फिर वस्तु सर्वथा अनभिधेय है यह बात नहीं ठहर सकती ।

स्वपक्षको अभिधेय बनाकर वस्तुको सर्वथा अनभिधेय बतानेका आश्चर्य - अब देखो ! कि यह क्षणिकवादी स्वपक्षका तत्त्वरूप सिद्ध करनेके लिए जो कुछ भी बात तो बता रहा है वाक्यकी रचना तो कर रहा और प्रतिज्ञा कर रहा कि वस्तु सर्वथा अनभिधेय है, कहा ही नहीं जा सकता । स्वयं कह कहकर तो अपने पक्षको सिद्धिका यत्न कर रहा है और परपक्षकी असिद्धिका यत्न कर रहा है, तिसरें भी प्रतिज्ञा यह की जा रही है कि वस्तु सर्वथा अनभिधेय है यह बड़े आश्चर्यकी बात है । यदि सर्वथा अनभिधेय रहता है वस्तु तो सर्वथा अभिधेय रहित अनुमान वाक्यसे किसीको सत्य स्वीकार करा देना और किसीको असत्य स्वीकार करा देना यह बात सम्भव नहीं हो सकती । साध्यके कथनसे किसी पक्षका कहा जाना परम्परासे भी समर्थ नहीं हो सकता । वह साध्यका ज्ञान नहीं कर सकता, क्योंकि अब तो वस्तुको सर्वथा अनभिधेय मान लिया गया है साध्यका परम्परासे कहनेवाला हेतुवचन स्वयं असत्य ही है । अर्थात् जब अनभिधेयताका आग्रह कर लिया गया है तब न तो हेतुवचन बन सकता और न साध्य वचन बन सकता । तब देखिये ! किना अपने पक्षका आग्रह है कि हेतुवचनके द्वारा की गई वस्तुकी सिद्धिको तो मान रहा है, वस्तु सिद्ध कराना चाहता है और यह स्वीकार नहीं कर रहा कि उस वचनके द्वारा कोई वाच्य बन जाता है, इस हेतुवचनसे साध्य कहा जाता है इस बातको स्वीकार नहीं कर रहा तब इसे अपने पक्षका राग मात्र ही कहना चाहिए और इस तरह अनवस्था भी रहती है । कि स्ववचनसे तो तत्त्वकी सिद्धि हुई और पर वचनसे तत्त्वकी सिद्धि नहीं हुई ऐसी व्यवस्था यहाँ नहीं बनाई जा सकती । दो जब अपने मतव्यकी सत्यता असत्यताकी



शब्द है। इस प्रकार शब्दादिककी उपाधि सहित वही शब्द फिर अस्पष्ट सामान्य प्रतिभास वाला हो जाता है। तो शब्द यद्यपि एक है, मगर उन शब्दोंमें उपाधि साथ हो जानेसे शब्दोंका भेद प्रतीत होने लगता है पर वस्तुतः शब्द अद्वैत ही है। जैसे कि पीत और लाल आदिक उपाधिके सम्बन्धसे स्फटिक मणिमें पीत लाल आदिकका प्रतिभास होने लगता है, पर स्वयं स्फटिक तो स्वच्छ ही है। वही पीत लाल आदिकरूप नहीं है। इस प्रकार प्रत्यक्षकी उपाधिके कारण भी शब्दादिककी उपाधिके कारण शब्दमें भेद प्रतीत होने लगता है यह स्पष्ट प्रतिभासकार प्रत्यक्ष गोचर शब्द है और यह अस्पष्ट प्रतिभासरूप परोक्ष गोचर शब्द है ऐसा उन शब्दोंमें उपाधिके कारण होता है। वस्तुतः शब्द अद्वैत ही है।

उपाधि भेदमात्रसे शब्दभेदकी कल्पना आदि शकाकारके मतव्योका निराकरण—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि इस तरहके प्रत्यक्ष और शब्दादिककी उपाधियोंकी भी शब्दात्मक मानते हो या नहीं? यदि प्रत्यक्ष और परोक्ष उपाधि भी शब्दात्मक ही है, जिसके कारण शब्दोंमें भेद डाला जाता हो, तो जब भेद करने वाला तत्त्व स्वयं शब्दात्मक है तब वही भेद कैसे सिद्ध हो सकता है। और जब भेद सिद्ध न होगा शब्दमें तो प्रत्यक्ष और परोक्षका भेद नहीं ठहर सकता। स्पष्ट और अस्पष्ट प्रतिभास सभी एक हो जायेंगे। यदि कहो कि प्रत्यक्ष और शब्दादिककी उपाधियाँ शब्दात्मक नहीं हैं तो शब्दाद्वैतका खण्डन ही हो जाता है। अब यह प्रतिज्ञा कहीं ठीक रह सकी कि सर्व कुछ लोकमें शब्दाद्वैतमय हो है। लो ये प्रत्यक्ष और शब्दादिककी उपाधियाँ तो शब्दरूप नहीं हैं। यदि कहो कि प्रत्यक्ष और परोक्षकी उपाधियाँ अवस्तु रूप हैं तो भला जो अवस्तुरूप होना वह स्पष्ट और अस्पष्ट प्रतिभासके भेदका कारण नहीं हो सकता। अवस्तु तो किसी भी अर्थक्रिया का साधन नहीं बन सकती। जब प्रत्यक्ष और शब्दादिक उपाधियोंको अवस्तुरूप मान लिया तो वह अवस्तु ही कहलाया। अब उनके द्वारा यह भेद न बन सकेगा कि लो प्रत्यक्ष उपाधिके कारण यह स्पष्ट प्रतिभास बना और शब्दादिक उपाधिके कारण यह अस्पष्ट प्रतिभासमें अभेद मान लेते हो कि चलो अब अनेक मत करनेपर भी बात सिद्ध नहीं होती तो स्पष्ट और अस्पष्ट प्रतिभास भी एकमेक रह जायेंगे तो उन प्रतिभासोंमें अभेद स्वीकार कर लेनेपर बात वही आयी कि अब प्रत्यक्ष और परोक्षमें कोई विशेष नहीं ठहरता।

सर्वथा अभिलाष्यकी असिद्धिकी तरह सर्वथा अनभिलाष्य पक्षकी भी असिद्धि—इस प्रसंगमें जो कुछ कहा जा रहा उस सबका सारांश यह है कि यदि सर्वथा अवाच्य स्वीकार करते हो वस्तुको कि वस्तु है ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, वस्तु नहीं है ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, और जो कुछ भी कहा जा रहा वह भी नहीं कहा जा सकता। इस प्रकार पदार्थको सर्वथा अवाच्य स्वीकार कर लेनेपर फिर

अब ज्ञ ही है । कथञ्चित् सत् अवाच्य किम प्रकार है सो सुनो । वस्तु यदि सर्वज्ञ असत् हो तो वह अनभिधेय भी नहीं बन सकती । जो अवस्तु है याने स्वरूप आदिक चतुष्टय की अपेक्षा जैसे वस्तु सत् है सो ही स्वरूप आदिककी अपेक्षा वस्तुकी असत् कह दिया जाय तो सब प्रकारसे अस्तु वस्तुमें अनभिधेयपना भी नहीं ठहर सकता इस कारण वस्तुकी कथञ्चित् सत् अवाच्य ही बताया गया है । इसी प्रकार वस्तु कथञ्चित् असत् अवाच्य किम प्रकार है कि यदि वस्तुकी सर्वथा ही सत् मान लिया जाय कि जैसे वस्तु स्वरूपसे सत् है वैसे ही पररूपसे भी सत् मान लिया जावे दोनोंसे हो वह सत् है तो भी उसमें अनभिधेयताका स्वभाव नहीं बन सकता । उस वस्तुकी अभिवेद्यपना भी हृषा करता है । अतः वस्तु कथञ्चित् असत् अवलम्ब्य है । इसी प्रकार वस्तुकी जब स्वरूप और पररूपसे निरखने है तो वह सदमदात्मक है । और वैसे ही जब एक साथ इन धर्मोंको निरखते हैं तो अवच्छयना मिद्ध है । यो कथञ्चित् सदमदवत्तव्यत्व मिद्ध होता है । इस तरह शेषके ये तीन भग भी युक्तवगसे मिद्ध हो जाते हैं । तो इस कारिकामें कहे गए चार धर्म हैं, पर चारो धर्मोंकी सिद्धि होनेसे जिसको नहीं कहा है वह भी सिद्ध हो जाता है । लेकिन इसमें ऐसे सभी धर्म जो कि प्रतिज्ञ में नहीं हैं । वस्तुस्वरूपमें नहीं हैं उनका समर्थन नहीं बनना । किमी ही प्रतिज्ञात धर्मकी सामर्थ्य से सम्प्रमान अन्य धर्मोंमें भी प्रतिज्ञातपना सिद्ध होता है । तो जैसे चारो धर्म कहे गए हैं उनमें ही सब धर्म और युक्तिसे अवाधित शेष ३ भग लगाना चाहिए । इस तरह सप्तमगी रूप प्रतिज्ञा निर्वाह सिद्ध हो जाती है । और नैगम आदिक नयोंके प्रयोगसे यही सप्तमगीमें ७ सत्या ही अवाध मिद्ध होगी है अब प्रथम और द्वितीय भगमें नयका योग दिखाते हैं कि किम नयसे, किम अभिप्रायसे वस्तु सत् है और किस अभिप्रायसे वस्तु असत् कहा गया है ।

सदेव सर्व को नेच्छेत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ;  
अमदेव विपर्यासश्च चेन्न व्यवतिष्ठते ॥१५॥

स्वरूपचतुष्टयसे सत्त्व व पररूपचतुष्टयसे असत्त्व माननेपर ही वस्तु व्यवस्था—स्वरूप चतुष्टयकी अपेक्षासे सभी वस्तु सत् हो हैं ऐसा कौन न मानेगा ? और, पररूपचतुष्टयकी अपेक्षासे वस्तु असत् ही है ऐसा भी कौन स्वीकार न करेगा ? ऐसे तो वस्तुत्वकी व्यवस्था नहीं बनती । समस्त पदार्थ चाहे चेतन हो अथवा अचेतन हो सभी द्रव्य पर्याय आदिक भ्रान्त हो अथवा स्वयं दृष्ट हो मथवा अनिष्ट हो । स्वरूप आदिक चतुष्टयकी अपेक्षासे सत् ही है ऐसा मानना होगा और इसी तरह पररूपादिक चतुष्टयकी अपेक्षासे असत् ही है ऐसा मानना पड़ेगा । कोई भी पुरुष चाहे लौकिक हो अथवा परोक्ष हो अथवा स्य द्वाद शास्त्रका मानने वाला हो या सर्वथा एकान्तवादका कहने वाला हो, यदि वह कुछ भी बुद्धिमान है तो इस प्रकारसे मानेगा ही कि वस्तुस्वरूपकी अपेक्षासे सत् है और पररूपकी अपेक्षासे असत् है ।

व्यवस्था नहीं बनाई जा सकती तब तो मारा जगत मूक ही बन जायगा। वह कुछ कर ही न सकेगा। वस्तुमें अनुमान वाक्यसे वाच्यपना है ऐसा जब स्वीकार नहीं किया जा रहा तो वचन द्वारा की गई मिद्धि भी तो सम्भव नहीं हो सकती। तात्पर्य यह है कि यदि शब्दको वाचक और अर्थको वाच्य नहीं माना जाना तब न अनुमान प्रयोग सहो बन सकता और न अपने पक्षकी मिद्धि और परपक्षकी प्रमिद्धि किसी प्रकार की जा सकती है? अतः वस्तु कथञ्चित् अवाच्य है न कि सर्वथा अवाच्य है यह स्वीकार कर लेना चाहिए वाच्यकी जो दृष्टिपूर्वी है उन सब दृष्टियोंको एक साथ लेनेमें वह अवाच्य होता है किन्तु सर्वथा अवाच्य नहीं।

सर्वथा अवाच्यत्वकी असिद्धि तथा कथञ्चित् अवाच्यत्वकी सिद्धि— शब्द द्वारा पदार्थको वाच्य न माननेपर पदार्थको क्षणिक सिद्ध करने वाला अनुमान वाक्य वस्तुकी क्षणिकताको सिद्ध न कर सका और यदि कहा जाय कि अनुमान वाक्यसे पदार्थ वाच्य नहीं होता तो इसका अर्थ यह हुआ कि अनुमान वाक्यमें की जाने वाली सिद्धि भी न हो सकेगी। फिर कैसे वस्तुको क्षणिक सिद्ध किया जायगा या अपने मतव्य सिद्ध किया जायगा? और वाच्यता न माननेपर वाक्य माधुप यदि किसी मतव्यकी सिद्धि करली जाती है तो अनिष्ट अर्थात् प्रतिपक्षीय वचनसे भी अपने मतव्यकी सिद्धि होनेका प्रसंग हो बैठेगा। अपने वाक्यसे रहित भी स्व वचनसे उसकी मिद्धि मान ली जाय और परवचनसे अपने तत्त्वकी सिद्धि न मानी जाय वह भी व्यवस्था नहीं बन सकती। जब शब्द किसी भी वाच्यको कहता ही नहीं है तो उसके लिए जैसे अपने वचन वैसे प्रतिवादीके वचन। अब वही यह विवेक न बन सकेगा कि अपने वचनसे तो मतव्यकी सिद्धि होती और परवचनसे मतव्यकी सिद्धि नहीं होती। ऐसी स्थितिमें यह कहना कि मेरा वचन तो क्षणिक वस्तुके दर्शनको परम्परामें उत्पन्न हुआ है पर दूसरेका वचन नहीं हुआ है वस्तु दर्शनको परम्परामें। तो यह तो केवल अपने सिद्धान्तका आग्रह मात्र है ऐसी तीव्र आशङ्कित है अपने मनः में कि वही परीक्षाको ताममें रख दिया है। यह तो परीक्षाप्रधान पुरुषका चिन्ह नहीं है क्योंकि अब तो सभी वचन विषयभूत बन गए। कुछ भी वचन बोले जायें, अपना जो सिद्धान्त है उस सिद्धान्तको कह देगा, इस कारण वस्तुतत्त्व सर्वथा अभिवेय नहीं है। तो सर्वथा अनभिधेय भी नहीं है। किन्तु कहना चाहिए कि वस्तु तत्त्व कथञ्चित् अवाच्य ही है। जैसे कि कथञ्चित् सत् ही है कथञ्चित् असत् ही है और कथञ्चित् उभय ही है इसी प्रकार कथञ्चित् अवाच्य ही है। यो स्याद्वाद शासनमें वस्तु तत्त्वका स्वरूप कहा गया है।

कारिकामे शेष अर्थात् अन्तिम तीन भङ्गोंकी ध्वनि— इस कारिकामें च शब्दका प्रयोग होनेसे शेषके तीन भङ्ग भी लगा लेना चाहिए कि वस्तु कथञ्चित् सत् अवाच्य ही है, वस्तु कथञ्चित् असत् अवाच्य ही है और वस्तु कथञ्चित् सत् असत्

परद्रव्यता हो जानेसे और जब परद्रव्यसे भी सत्त्व मान लेनेपर अपने आश्रयके कारण भा द्रव्यमें नियम नही बनाया जा सकता है । ऐसा भी सिद्ध नहीं किया जा सकता कि इन दो द्रव्योंसे संयोग नहीं है । सा द्रव्यके प्रतिनियमका व्याघात अर्थात् यह यह ही है अन्य नहीं है ऐसी द्रव्यको समझ लेनेकी बात न बन सकेगी । वह बात भ्रम भी ज्योंकी त्यों खंडो हुई है और फिर जब यह आपत्ति सामने आयी है तो इसी तरह परद्रव्यसे जैसे पद र्थ असत्त्व है इसी प्रकार स्वद्रव्यसे भी असत्त्व मान लिया जाय तो समस्त द्रव्योका भ्रम श्रवणना सिद्ध हो जायगा । अब तो गुण किसी भी द्रव्यमें न ठहर सके । तो यो इष्ट द्रव्यका ही आश्रय करे गुण सत्त्व उसका विरोध बन जायगा ।

स्वपर क्षेत्रकालोपादान।पोहनके बिना भी वस्तुत्वव्यवस्थाकी असिद्धि द्रव्यके इस कथनके प्रकारसे जैसे स्वक्षेत्रसे सत्त्व है ऐसे ही परक्षेत्रसे भी सत्त्व मान लिया जाय तो किसी भी पद र्थ प्रतिनियत क्षेत्रपनेकी व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती कि यह अपने ही प्रदेशमें है, अन्यके प्रदेशमें नहीं है और इसी तरह जैसे पर-क्षेत्रसे वस्तुका असत्त्व है यो ही स्वक्षेत्रसे भी असत्त्व मान लिया जाय तब वस्तुमें क्षेत्र ही भिन्न न हो सकेगा । वस्तु क्षेत्र रहित प्रदेश रहित हो जायगा इसी प्रकार वस्तु जैसे स्वकालसे सत्त्व है । सो तरह परकालसे भी सत्त्व मान लिया जाय तो वस्तुमें प्रतिनियत कालकी भी व्यवस्था न बन सकेगी । यह वस्तु इस ही परिणामनरूप है, अन्य परिणामनरूप नहीं है यह व्यवस्था न बन सकेगी । और, इसी प्रकार जैसे वस्तु परकालसे असत्त्व है ऐसे ही स्वकालसे भी असत्त्व मान लिया जाय तब तो समस्त परिणामन असम्भव हो जायेंगे अर्थात् कोई परिणाम ही न रहे । जैसे परकी पर्यायसे वस्तु असत्त्व है इसी प्रकार स्वकी पर्यायसे भी वस्तु असत्त्व मान लिया गया । फिर कुछ परिणामन कैसे ठहर सकेगा ? समस्त वस्तु निष्पर्याय हो जायेंगे ? फिर कैसे यह व्यवस्था बनायी जायगी कि यह अपना इष्ट तत्त्व है और यह दूसरेका ?

प्रभुके स्याद्वादशासनकी निर्दोषता तात्पर्य यह है कि मूल सिद्धान्त यह है कि स्वरूपसे सत्त्व और पररूपसे असत्त्व है । इसे स्वीकार न करनेपर न करने मतव्य का संसर्जन किया जा सकेगा और न परके मतव्यका परिहार किया जा सकेगा कारण हे प्रभो ! आपके शासनमें जो यह बात बतायी गई है कि स्वरूप चतुष्टय की अपेक्षासे वस्तु सत्त्व है और पररूप चतुष्टयकी अपेक्षासे वस्तु असत्त्व है, यह बात युक्ति और शास्त्रके अविरुद्ध वचन होनेके कारण आप निर्दोष हैं यह बात सिद्ध होती है । वचनोपेक्षा ही निर्दोषताकी परीक्षा होती है । जैसे रोगी पुरुषके वचन यह सिद्ध कर देते हैं कि अब यह पुरुष नीवसहित है और जब उस पुरुषके रोग नहीं रहता तो उसके निकलने वाले वचन यह सिद्ध कर देते हैं कि अब यह पुरुष नीवसे और निर्दोष हो गया है । तो इसी तरह आपकी युक्ति और शास्त्रसे अविरुद्ध वचन यह स्थापित

क्योंकि प्रतीति ही इस प्रकारकी हो रही है प्रतीतिका लोप करनेमें कोई समर्थ नहीं हो सकता है। अब यदि स्वयं इस प्रकारकी प्रतीति करते हुए भी वस्तु तत्त्व ऐसा अनुभवमें आ रहा है इतनेपर भी यदि कुनयके अभिप्रायके कारण विपरीत बुद्धि हो गई और वह ऐसा स्वीकार नहीं करता है तो फिर वह किसी भी वस्तु तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बना सकता इसका कारण यह है कि वस्तुमें वस्तुतत्त्व स्वरूपके ग्रहण और पर-रूपके त्यागकी व्यवस्थासे ही बनता है। वस्तु है यह बात सभी सम्भव है जब कि वह स्वस्वरूपका तो ग्रहण किए हुए हो और पररूपका परिहार किए हुए हो। ऐसी बात व्यवहारमें आने वाले इन सब पदार्थोंमें घटित हो रही है। जो कुछ भी देखा जा रहा है वह सब अपने स्वरूपसे तो सत् है और परपदार्थोंके रूपसे असत् है। सभी ये सब नजर आ रहे हैं। यह सम्भा अपने ही स्वरूपसे सत् है, बाकी, भोट किचाड, घरी, घटाई आदिक सब पररूपोंसे निराला है सभी तो यह एक पदार्थ है। तो पदार्थ का स्वरूप स्वरूपके ग्रहण और पररूपके परिहारकी व्यवस्थासे ही बना हुआ है।

स्वपररूपोपादानापोह न माननेपर विडम्बनाका दिग्दर्शन—जैसे पदार्थ स्वरूपसे सत् है जो पररूपसे भी सत् बन जाय तो इसका अर्थ यह होगा कि चेतन अपने स्वरूपसे सत् है तो जा अचेतन है उनके स्वरूपसे भी सत् हो गया। तब चेतनमें अचेतनताका प्रसंग हो गया, अचेतनमें चेतनताका प्रसंग हो गया, क्योंकि अब तो सब कुछ ही पदार्थका स्वरूप बन बैठा। इसी प्रकार यह भी निरसिये कि जैसे पदार्थ पररूपसे असत् है इसी तरह स्वरूपसे भी असत् हो जाय तो सर्वथा शून्यपना आ गया जो वस्तुमें पररूपका स्वरूप नहीं है और स्वयंका भी कोई स्वरूप नहीं है। परसे असत् है ऐसा स्वयं भी असत् है तब फिर पदार्थ रहा ही क्या? जैसे स्वद्रव्यकी दृष्टिसे वस्तु सत् है जो ही परद्रव्यसे भी सत् बन बैठे ता द्रव्यमें प्रतिनियम भी नहीं रह सकता। यह दवात दवात ही है यह नियम कैसे बनेगा, क्योंकि यह दवातके स्वरूपसे भी सत् है और चौकी घटाई आदिक स्वरूप से भी सत् बन गया। तो अब यह दवात ही है और कुछ नहीं है, यह नियम साधना कहते ?

स्वपररूपोपादानापोहन न माननेपर सयोगविभागादिके द्रव्य प्रतिनियम व्यवस्थाका अभाव—शकाकार कहता है कि सयोग विभाग आदिकके कारण जो कि अनेक द्रव्योंके प्राप्ति होते हैं, उन सयोग विभागोंके द्वारा द्रव्यका प्रतिनियम बन जायगा। द्रव्यकी प्रतिनियमताका विरोध न जायगा अर्थात् अपने स्वरूपका सयोग है, अनेक गुणोंका विभाग है अथवा सयोग विभाग ये अनेक द्रव्योंके प्राप्ति रह रहे हैं, फिर भी उन नयोग विभागोंके कारण ही जाने किसका सम्भव है, किसका नहीं है, इस विवेचनासे ही द्रव्योका प्रतिनियम बन जायगा। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि सयोग विभाग आदिक अनेक द्रव्योंके गुण हैं तो अनेक द्रव्य हीमें स्वद्रव्यपना बन जायगा। स्वयंके अनिरिक्त सयोग विभाग आदिकका प्राप्ति न रहने वाले द्रव्यान्तरमें

प्रकरण किया जा सकेगा कि प्रत्येक सत् अपने स्वरूपसे है और पदस्वरूपसे नहीं है । अन्यथा अर्थात् जो वास्तविक प्रतीति हो रही है उस प्रतीति बनपर यदि वस्तुका प्रकरण न किया जाय तब तो नाना जो मनमाने विवाद हैं उनका निवारण न किया जा सकेगा । यदि प्रतीतिके अनुसार वस्तु स्वरूपका निर्णय नहीं किया जाता है तब फिर कोई भी विवाद दूर नहीं हटाया जा सकता है । वस्तु प्रतीतिके बनपर वस्तुस्वरूप मान लेनेसे अनवस्था दूषण नहीं आता । चातुकी जैसी निर्वाध प्रतीति हो रही है उस ही प्रकार वस्तुका स्वरूप है । वह स्वरूप उस वस्तुमें अन्य ही प्रतीत नहीं होता । जिस कारणसे कि वस्तुके स्वरूपको सिद्ध करनेके लिए स्वरूपान्तरकी अपेक्षाकी जाय । वस्तुका स्वरूप वस्तुमें ही तन्मय है । स्वरूप कोई भ्रम पदार्थ नहीं है जिससे कि स्वरूपान्तरकी अपेक्षा की जाय और यदि स्वरूपादिक का स्वरूपान्तर ही माननेकी दृष्टि करते हो तो मान लीजिए । स्वरूपादिकका स्वरूपान्तर मान लेनेपर भी अनवस्था दोष नहीं आता, क्योंकि जिस ही समय स्वरूपान्तर में अज्ञानकारी है उसी समय प्रथम स्वरूपमें व्यवस्था बनती है और जिस ही जगह स्वरूपका अपरिचय है वही ही उसकी अनवस्था बनती है स्वरूपका कोई लक्षण ही तो हुआ करता है । जो लक्षण है वही स्वरूपका स्वरूप है । तब वह स्वयं ही उस स्वरूपसे सत् है । वस्तुका स्वरूप वस्तुमय है । तब वस्तुके स्वरूपा स्वरूपका स्वरूप भी तन्मय है । कोई अन्य बीज नहीं है । एक वस्तुके जाननेपर कोई अन्य बीज नहीं है । यह ही ज्ञान लिया, इस ही ज्ञानमें दृढ परिचय है । अतएव एक वस्तुके जाननेपर स्वरूप जान लिया गया । स्वरूपके जान लेनेपर सर्वस्वरूप जान लिया गया । तो वस्तु स्वरूप से सत् है । परन्तुसे असत् है, यह ता प्रतीति सिद्ध ही बात है ।

जीवके उपयोगमें, ज्ञानोपयोगमें, ज्ञानविशेषोंमें स्वपरूपव्यवस्था — अब जीवद्रव्यक स्वरूपपर विचार करिये । जीवका सामान्यमें उपयोग स्वरूप है । उपयोग कहते हैं चैतन्य शक्ति व्यापारको । उपयोग लक्षण वाला ही जीव माना गया है । सूत्रजीमें भी कहा गया है कि 'उपयोगो लक्षण' जीवका उपयोग स्वरूप है और वह उपयोग ज्ञानदर्शनका है । तो जीवका उपयोग तो स्वरूप हुआ और उसमें भिन्न हुआ अनुयोग, वह है पररूप । तो जीव उपयोगकी अपेक्षा सत् है और अनुपयोगकी अपेक्षा असत् है, यही अर्थ हुआ । जीव स्वरूपसे सत् है और पररूपसे असत् है । अब जीवके उपयोगका भेद किया जाय ता उपयोग दो प्रकारके कहे गए हैं—ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग । ज्ञानका स्वरूप है स्वायत्तिकार व्यवसाय अर्थात् स्व और अयके आकारका स्वरूपका निश्चय होता ज्ञानका स्वरूप है । जैसे आत्माका स्वरूप ज्ञान है ऐसे ही ज्ञान का स्वरूप है स्वायत्तिकार व्यवसाय । अब वही तोमर स्वरूप और क्या माना जायगा ? वस्तुका स्वरूप जान लिया और स्वरूपका लक्षण पहिचान लिया । अब आगे अन्य स्वरूपकी न जिज्ञासा है और न सिद्धि की आवश्यकता है । दर्शनका लक्षण अनाकार ग्रहण है । आकारका जहा व्यवसाय नहीं है किन्तु सामान्य प्रतिभास है वह दर्शनका

करते हैं कि प्रभु आप ही निर्दोष हैं ।

स्वरूपसे सत्त्व है इस धर्मका शकाकार द्वारा खण्डन अब यहाँ नैयायिक प्रश्न करता है कि स्वरूपसे सत्त्वका विधान बनानेपर तो यह बताइये कि स्वरूप में भी तो स्वरूप और पररूप होना चाहिए । अब तो स्याद्वादवाचनमें एक यह ही पद्धति अपना ली गई है कि जो है वह प्र ने स्वरूपसे है और परस्वरूपसे नहीं है । तो सत् स्वरूपसे है पररूपसे नहीं है तो उस स्वरूपकी भी वा । बताइये जिस स्वरूपसे सत् सिद्ध किया जा रहा है उस स्वरूपका भा स्वरूप कुछ होगा जिससे कि स्वरूपका अस्तित्व बन सके या नहीं है दूसरा कोई स्वरूप ? यदि स्वरूपका कोई स्वरूप है । स्वरूपान्तर है तो अनवस्था दाप होता है । स्वरूपका अस्तित्व सिद्ध करनेके लिए अन्य स्वरूपसे सत् बताना होगा । फिर अन्य स्वरूपका भी अस्तित्व जाननेके लिए अन्य स्वरूपान्तर मानना होगा । इस तरह अनवस्था दोष होगा, व्यवस्था न बन सकेगी । यदि कहो कि स्वरूप प्रादिकका स्वरूपादिक अन्य नहीं हुआ करता तो व्यवस्था फिर कैसे बने कि स्वरूप है इससे स्वरूपसे है पररूपसे नहीं, यह व्यवस्था तो नहीं बनायी जा सकती । क्योंकि स्वरूपका स्वरूपान्तर कुछ माना ही नहीं है, जिससे कि स्वरूपका सत्त्व सिद्ध किया जा सके । स्वरूपान्तर यदि नहीं है तो वह व्यवस्था नहीं बनती और स्वरूपान्तर यदि माना जावे तो अनवस्था दोष घानेसे व्यवस्था नहीं बन सकती । बहुत स्वरूपान्तरकी कल्पना करते करते यदि किसी जगह बहुत दूर जाकर स्वरूपान्तरका अभाव माननेपर भी किसी स्वरूपकी व्यवस्था बना ली जाय तब फिर यहाँ ही अपने घने घने मान लेने जैसी प्रक्रिया क्या फायदा है ? फिर तो सोचा वस्तुका सत्त्व मान लो । वहाँ स्वरूपसे सत्त्व है । पररूपसे असत्त्व है, इस प्रकारका वाग्जाल बनानेकी क्या आवश्यकता है ? जैसे स्वरूपका अस्तित्व सिद्ध करनेके लिए स्वरूपान्तर मानते मानते किसी जगह स्वरूपान्तरके बिना ही स्वरूपका अस्तित्व मान लेना पडा तो ऐसा ही एकदम इस ही समय वस्तुका सत्त्व माननेके लिए स्वरूपसे सत्त्व है पररूपसे असत्त्व है, इसके कहनेकी भी क्या आवश्यकता है ? जैसे प्रतीति हो रही है न्याय दर्शनमें जिस तरहसे द्वय गुण आदिक भेद प्रभेद की कल्पना है उसके अनुसार, वस्तु व्यवस्था बना ली जाय फिर तब द्वयकी और द्वय प्रथम द्वितीय भेदकी क्या आवश्यकता है ?

स्वरूप सत्त्वकी स्पष्ट प्रतीति होनेसे शकाकारके दुराग्रहका दिग्दर्शन लक्ष्य शकाके समाधानमें कहते हैं कि स्वरूपमें स्वरूपान्तर है या नहीं ? ऐसा विचार ठाकर स्वरूपसे सत्त्व पररूपसे असत्त्व इस प्रणालीका निराकरण करने वाला शकाकार वस्तुस्वरूपकी परीक्षाके अभिमुख नहीं है । केवल अपने सिद्धान्तके प्राग्रहका ही अनुसरण है । यदि वस्तु स्वरूपकी परीक्षा करने बैठें तो विदित होगा कि वस्तुकी प्रतीति इसी प्रकार हो रही है और इसी प्रकार वस्तु स्वरूपका



गया है सकल प्रत्यक्ष । तो विकल प्रत्यक्षके दो भेद हैं, अवविज्ञान और मनः पर्यय ज्ञान । इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखकर कभी पदार्थोंका दृष्टि ग्रहण होता । इस प्रकार दृष्टि और अर्थके आकारका ग्रहण होना तो अवविज्ञानक स्वरूप है और इन्द्रिय मनकी अपेक्षा न रखकर स्व और विकलका ग्रहण होना अथवा मनमें आये हुए वस्तुका ग्रहण होना तो मनः पर्ययज्ञानका स्वरूप है । प्रत्येक ज्ञानमें स्वरूप का व्यवसाय और विषयभूत पदार्थोंका व्यवसाय होता है इस कारण स्वार्थिकार व्यवसाय ज्ञानका स्वरूप है यह लक्षण प्रत्येक ज्ञानमें घटित होता है । सकल प्रत्यक्ष कलजज्ञानका नाम है और उसका स्वरूप है सर्व द्रव्य पर्यायोंका साक्षात्कार कर लेना । उस स्वार्थिक व्यवसायसे जो कुछ अन्य है वह सब पररूप है । जिस ज्ञानका जिस दृष्टान्तका जो स्वरूप बताया गया है उस स्वरूपसे भिन्न जो लक्षण है वह पररूप है । और इस प्रकार स्वरूप और पररूपसे उन स्वरूपके सत्त्व और असत्त्वका भी परिचय मिलता है । तथा अन्य पदार्थोंका भी स्वरूप और पररूपकी अपेक्षासे सत्त्व और असत्त्वका परिचय प्राप्त होता है । इस प्रकार उत्तरोत्तर विशेषके सम्बन्धमें भी स्वरूप और पररूप हुआ करता है । यह विद्वान् पुरुषोंको स्वयं समझ लेना चाहिये, क्योंकि जहाँ तक जिज्ञासा चले वहाँ तक विशेषकी प्रतिपत्तियाँ होती चली जायेंगी और ऐसी विशेष प्रतिपत्तियाँ अनन्त हो सकती हैं । यहाँ तक स्वद्रव्यादिककी अपेक्षा अस्तित्व और परद्रव्यादिककी अपेक्षा नास्तित्वका वर्णन विस्तारपूर्वक किया गया ।

-११

द्रव्य, क्षेत्र, काल, भागोंमें स्वपररूपव्यवस्था — उपयोगके स्वपररूपत्वके निरूपणके अनुसार द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाग इन विशेषोंका भी स्वरूप पररूप समझा जा सकता है । जैसे द्रव्यकी अपेक्षा सत् असत् कहना है तो द्रव्यका दर्शन अभेद और भेद दो पद्धतियोंमें होता है । जबकि अभेद पद्धतिसे द्रव्यका स्वरूप निरखा जा रहा हो तो अभेद स्वरूपसं द्रव्यस्वरूप है और भेद स्वरूपसं वह द्रव्य नहीं है । तो अभेद स्वरूप यहाँ स्वरूप बना और भेदस्वरूप पररूप बन गया । और जब ही उस ही द्रव्य की भेददृष्टिमें गुण पर्याय आदिक नाना रूपोंमें देखने लगते हैं तो उस समय वे सब अनेक द्रव्य भेदस्वरूपसे हैं । अभेदस्वरूपसे नहीं है तब यहाँ भेदस्वरूप तो बन गया स्वरूप तो बन गया स्वरूप और अभेद बन गया पररूप । इसी प्रकार क्षेत्रके भी दो भेद परके सामान्य क्षेत्र और प्रदेशक । क्षेत्र तो जब हम अल्पक्षेत्र-क्षेत्रका निर्णय कर रहे हैं तब सामान्य क्षेत्रकी अपेक्षा वह सत् है और प्रदेशभेदात्मक क्षेत्रसे असत् है तो इस प्रसंगमें अभेदस्वरूप तो स्वरूप बना और प्रदेशभेदरूप पररूप हो गया । इनो प्रकार जब कालकी अपेक्षासे हम सत् असत्का निर्णय करते हैं तो काल भी अभेदस्वरूप और अभेदरूप दो पद्धतियोंसे देखा जाता है । कालका अर्थ यहाँ परिणामन है । तो परिणामनकी जब हम सामान्य परिणामनके देखते हैं तो सामान्य परिणामनकी दृष्टि सत् है और विशेष परिणामनकी दृष्टिसे असत् है । तो यहाँ सामान्य परिणामन स्वरूप हुआ और विशेष परिणामन पररूप हुआ । इसी प्रकार अब हम भावमें स्वरूप

स्वरूप है। अब उस स्वरूपके और भेद किए जायें ता ज्ञानके दो भेद है—परोक्ष और प्रत्यक्ष। परोक्षका स्वरूप है अवैपद्य। मतिज्ञान भी श्रुतज्ञान ये दो परोक्षज्ञान माने गए हैं। इनमें अविविवाद प्रतिपाद्य होता है स्पष्ट प्रतिभाम नहीं है। तो परोक्षका स्वरूप है अस्पष्ट परिज्ञान होना और प्रत्यक्षका स्वरूप है वैशद्य अर्थात् प्रत्यक्षज्ञान द्वारा वस्तुका स्पष्ट प्रतिभास होता है। तब जिनका जो स्वरूप है उसको छुड़कर अन्य पर रूप बन जाते हैं। जैसे परोक्षका स्वरूप है स्पष्ट प्रतिभास। तो पररूप ही गया स्पष्ट प्रतिभास। इसी प्रकार प्रत्यक्षका स्वरूप है स्पष्ट प्रतिभास। तो इसका पररूप हो गया अस्पष्ट प्रतिभास। यद्यपि यह कोई स्वतंत्र द्रव्य नहीं है किन्तु जिसका अस्तित्व समझा जा रहा है, जिसका परिचय किया जा रहा है बुद्धि में यह एक विवक्षित तत्त्व हो गया। अब उसकी सिद्धि स्वरूपसे है, पररूपसे नहीं है, यह भूलक तो बड़ी भी हासी।

दर्शनोपयोगविषयोमे स्वपररूप व्यवस्था—दर्शनोपयोगके चार भेद हैं—चक्षुदर्शन, श्रवणदर्शन, अवधिदर्शन और वेचलदर्शन। चक्षुदर्शनके निमित्तसे जो पद परिज्ञान होता है उससे पहिले जो तत्त्वसंगमें सामान्य प्रतिभाम है उसका नाम चक्षु दर्शन है अर्थात् चक्षु इन्द्रियके द्वारा जो कुछ भी आलोचन होता है ग्रहण होता है वह चक्षुदर्शन है, चक्षु इन्द्रियको छोड़कर शेष चार इन्द्रियाँ और मनके निमित्तसे जो कुछ वस्तुका परिज्ञान किया जाने वाला है उसके लिए अथवा उससे पहिले जो सामान्य प्रतिभाम है उसे अवधिदर्शन कहते हैं। अवधिदर्शनका स्वरूप है अवधिसे द्वारा आलोचन करना। अवधिज्ञानसे जो पदार्थ जाना जा रहा है उसके लिये अथवा उससे पूर्व जो सामान्य प्रतिभास है वह अवधि दर्शन कहलाता है। तो जिस गूणका जो लक्षण है वह उसका स्वरूप है, शेष लक्षण पररूप कहलाते हैं।

ज्ञानोपयोगविशेषोमे स्वपर रूपव्यवस्था - इस प्रकरणमें ज्ञानके दो भेद किए गए थे—प्रत्यक्ष और परोक्ष। उनमेंसे परोक्षके भी और प्रत्यक्षके भी भेद प्रमेद करके उनका स्वरूप जाना जा सकता है। परोक्षके दो भेद हैं—मतिज्ञान और श्रुतज्ञान। इन्द्रिय और मनके निमित्तसे जो स्वार्थाकार ग्रहण है वह मतिज्ञानका स्वरूप है। और मात्र मनके निमित्तसे जो स्वार्थाकार ग्रहण है वह श्रुतज्ञानका स्वरूप है। यहाँ सज्जो पञ्चेन्द्रियका विचारपूर्वक जो उपयोग चलना है उस श्रुतज्ञानकी बात कहो गई है। वैसे मतिज्ञान, श्रुतज्ञान सर्व ससारी जीवोंके होते हैं। एकेन्द्रिय आदिक के भी होते हैं। वहाँ मतिज्ञानसे जाने हुए पदार्थमें कुछ और विशेष जो परिज्ञान होता है वह श्रुतज्ञान है। यह लक्षण व्यापक है और वही यहाँ चर्चित किया जाता है। प्रत्यक्षज्ञानके दो प्रकार हैं—विकल प्रत्यक्ष और सकल प्रत्यक्ष। प्रत्यक्षज्ञान कहते छे हैं कि जहाँ इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना अपने विषयभूत पदार्थका स्पष्ट परिचय हो जाता है। तो जहाँ कुछ ही पदार्थोंका परिचय होता है वह तो है विकल प्रत्यक्ष और जहाँ समस्त विषयका अनिवार्यरूपसे परिचय एक साथ होता है वहाँ माना

द्रव्य क्षेत्र काल, भावकी अपेक्षासे तो शुद्ध द्रव्यकासत्त्व है और जहाँ सकल द्रव्य, क्षेत्र काल, भाव नहीं है कुछ ही द्रव्य क्षेत्र काल, भाव है ऐसे कतिपय भावोंकी अपेक्षा लेकर असत्त्वकी व्यवस्था निश्चित है तो शुद्ध द्रव्य सम-त द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षासे सत् है और कतिपय सद्भावकी अपेक्षासे असत् है, क्योंकि जहाँ कतिपय सद्भाव निरन्तर जाता है वही शुद्ध द्रव्य न देखेगा वह व्यवहार द्रव्य बन गया। तब तो शुद्ध द्रव्यमें भी अपेक्षासे सत्त्व असत्त्वकी व्यवस्था बन जाती है। तब सिद्धान्त में यह वचन है कि सत्ता पक्ष मङ्गित होता है पूर्णतया युक्तिसंगत है। इस तरह सत्ता सामान्यमें भी स्वरूप और पर स्वरूपकी व्यवस्था है। स्पष्ट ही किया गया कि सत्ता भी असत्ता करके सहित है शुद्ध सत्ता अशुद्ध सत्ताकी अपेक्षासे असत् है और शुद्ध सत्ताकी अपेक्षासे सत् है। तब हम ही प्रकार जो सकल क्षेत्र है, आकाश है, जो अदि अनन्त है उसमें भी सत्त्वको सिद्ध करनेके लिए स्वपर सत्त्वकी व्यवस्था बनती है। जैसे सामान्य आकाश सम्पूर्ण क्षेत्रकी अपेक्षासे सत् है और प्रतिनियत क्षेत्रकी अपेक्षासे असत् है तो शुद्ध क्षेत्रमें सकल क्षेत्र तो स्वरूप है और प्रतिनियत क्षेत्र पररूप है इसी प्रकार अनादि अनन्त कालके सत्त्वके लिए सम्पूर्ण काल स्वरूप तो स्वरूप है और प्रतिनियत काल पररूप है। इस तरह शुद्ध सत्त्वमें भी सत्ता असत्त्वकी व्यवस्था बन जाती है। स्वरूप चतुष्टयमें ही सत्त्व असत्त्वकी व्यवस्था बनानेसे जो दोष कहे हैं उनका निवर्ण यह लेना है कि स्वरूप चतुष्टयकी अपेक्षासे तो वस्तु सत् है और पररूप चतुष्टयकी अपेक्षा लेकर वस्तु असत् है।

स्वरूपसत्त्वकी छोड़कर अन्य भङ्गोंकी अनुपपत्तिका शकाकार द्वारा कथन—अब शकाकार कहता है कि निजके सत्त्वका ही नाम परका असत्त्व है तो निजके सत्त्वमें ही परके असत्त्वकी प्रतीति होनेसे वस्तुमें स्वरूप सत्त्व और पररूपसत्त्व का भेद नहीं है। वस्तु जो है तो ही है उसीको स्वरूपसत्त्व बोलते हैं उसीको परका असत्त्व बोलते हैं। चीज तो मूलमें एक ही है। इस कारण सत्त्व असत्त्वका भेद नहीं बनता। जब सत्त्व अपेक्षाका भेद नहीं बनता तो प्रथम और द्वितीय ये दो भग्न नहीं घटित होते। उनमेंसे कुछ भी एक बोल दिया जाय उसमें ही स्वरूप सिद्ध हो जाता है। तो जब प्रथम और द्वितीय भग्न नहीं बनें तो तृतीय आदिक भग्न भी नहीं बन सकता, क्योंकि अन्य भग्न बननेका आधार तो प्रथम और द्वितीय भग्न है। जब दोनों को क्रमसे निरखते हैं तो उभय बना दिया। जब एक साथ निरखते हैं तो अवक्तव्य बना दिया। इसी प्रकार अन्य भी भङ्ग बन जाते हैं। तो जब प्रथम द्वितीय भङ्ग ही नहीं बनते तब तृतीय आदिक भङ्गोंका अभाव होनेसे सम्पूर्ण भङ्ग घटित ही नहीं होती।

स्यात् सत्त्व, स्यादसत्त्व, स्यादुभय आदि चर्मोंकी सिद्ध करते हुए उक्त शङ्काका समाधान—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह कथन युक्तिसंगत नहीं है कि प्रथम द्वितीय भङ्ग नहीं बनते स्वरूपचतुष्टयकी अपेक्षासे स्वरूपमें भेद प्रतीत

पर रूपका निर्णय करने चलते हैं तो भाव भी भेद पड़ति और भेद पड़तिसे बोले जाते हैं। तो जब हम भेद पड़ति स्वरूप हुआ और भेद पड़ति पररूप हुआ। यो प्रत्येक द्रव्य पर्याये हम स्वरूप और पररूपकी समझ सकते हैं।

शुद्धद्रव्य व व्यवहार द्रव्यकी अपेक्षासे जीवादिद्रव्यपट्टकी स्वरूप-रूपव्यवस्था - अब यहाँ शकाकार कहता है कि जीवादि द्रव्य ६ है। और, जब छोड़ो द्रव्योको एक साथ जानना चाह रहे— जैसे कहते हैं कि लोक षट्द्रव्यात्मक है। तब छोड़ो जीवादि द्रव्योका स्वरूप क्या रहा और परद्रव्य क्या रहा। जिनसे कि हम जीवादि ६ द्रव्योंका सत्त्व और असत्त्व बना सकें, क्योंकि जब ६ जीवादि द्रव्योंका पक्षमें रहा, उनका हम वर्णन करना चाह रहे हैं। तो ६ द्रव्योंका छोड़कर अन्य द्रव्य तो कोई होता ही नहीं है जिससे कि हम किसीको पररूप मान सकें। जब कभी पररूप न रहा, तो पररूपमें असत्त्व मिश्र न किया जा सकेगा और जहाँ पररूपका असत्त्व न बन सका तो वहाँ स्वरूप भी कैसे कहेंगे? तो इस तरह जीवादि ६ द्रव्योंका स्वरूप स्वरूप और परद्रव्य नहीं बनता। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि उन छोड़ो द्रव्योंका भी हम शुद्ध द्रव्य और व्यवहार द्रव्य ऐसे दो भेद करके शुद्ध सद्रव्यकी अपेक्षासे, छोड़ो द्रव्योंका सत्त्व प्रतीत होगा और व्यवहार, द्रव्यकी अपेक्षा रखकर वहाँ छोड़ो द्रव्योंका असत्त्व सिद्ध होगा इस तरह छोड़ो द्रव्योंके सम्बन्धमें भी शुद्ध सद्रव्य तो स्वरूप बनेगा और व्यवहार द्रव्य पररूप बनेगा। शुद्ध सद्रव्यका अर्थ है जहाँ केवल सत् सत् यही निर्णय बसा हुआ है। किन्हीं विशेष व्यक्तिपर मत्का परिचय नहीं है ऐसे सद्रव्यको शुद्ध सद्रव्य कहते हैं। और, व्यवहार द्रव्यका अर्थ है जहाँ व्यक्ति भिन्न-भिन्न कुछ कुछ द्रव्योंका परिचय है वह व्यवहारद्रव्य रहता है। तो जब छोड़ो द्रव्योंको पक्षमें रखा कि इनका स्वरूप और पररूप बताना है तो उनका स्वरूप है शुद्ध सद्रव्य, और पररूप है व्यवहार द्रव्य। अर्थात् जहाँ केवल सत् सत्की दृष्टि रखकर विचार किया जा रहा है वहाँ वह छोड़ो द्रव्योंका स्वरूप है और वहाँ किसी किसी भिन्न भिन्न व्यक्ति रूपसे द्रव्य देखा जा रहा है जिसे आवाज़ सत् कहते हैं वह अपेक्षासे छोड़ो द्रव्योंका परद्रव्य बनेगा। यो छोड़ो द्रव्योंका भी स्वरूपसे सत्त्व और पररूपसे असत्त्वकी प्रतिष्ठा होती है।

अनेक उदाहरणों सहित शुद्ध द्रव्यके स्वरूपसत्त्व पररूपासत्त्वका प्रखण्डन—यहाँ शकाकार कहता है कि शुद्ध द्रव्यमें स्व और परद्रव्यकी व्यवस्था कैसे बन जायगी? क्योंकि शुद्ध द्रव्य तो समस्त द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावस्वरूप हैं और समस्त द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावको छोड़कर अन्य द्रव्यादिक कोई भी नहीं है। तो जब कुछ अन्य चीजें भी नहीं मिली, कोई परद्रव्य ही नहीं मिला तो स्व द्रव्य और पर द्रव्यकी व्यवस्था कैसे हो जायगी? इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि शुद्ध द्रव्यमें सत्त्व और असत्त्व निरखनेके लिए स्वरूप तो है सकल द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव। सो समस्त

क्योंकि परस्पर विरुद्ध दो धर्मोंका एक अधिकरण नहीं बन सकता । अर्थात् एक वस्तुमें विरुद्ध दो धर्म नहीं ठहर सकने जैसे क्षीणस्पर्श और उष्णस्पर्शका एक अधिकरण न हो सकेगा । वहाँ भ्रम ही अधिकरण मानना होगा । इसी प्रकार सगुण स्वभाव पदार्थों में सत्त्व और रास्य युक्तिमें विरुद्ध सिद्ध होते हैं । इस वाक्यके समाधानमें कहते हैं कि परस्पर विरुद्ध धर्मोंका एक वस्तुमें अवस्थान होना विरुद्ध नहीं है, क्योंकि कथञ्चित् विवक्षित होनेसे उनमें विरोध नहीं रहता । और एक ही वस्तु सत्त्वरूप है असत्त्वरूप है इस प्रकारकी जानकारी भी पायी जाती है । जो वस्तुमें एकत्व होना, अनेकत्व होना जहाँ ये दो धर्म परस्पर विरुद्ध हैं, अपना स्वरूप त्याग-त्याग रखते हैं फिर भी विवक्षामें एक वस्तुमें दोनों की सिद्धि हो जाती है और प्रागम ज्ञान व प्रत्यक्ष ज्ञानमें जो कि एक वस्तु ही विषय कर रहा हो अर्थात् प्रागम ज्ञानसे भी एक वस्तु जाना जा रहा हो और वही वस्तु प्रत्यक्षमें भी जाना जा रहा हो । तो ज्ञान तो वे दो हैं — प्रागम ज्ञान और प्रत्यक्ष ज्ञान और एक आत्मामें जाना जा रहा है, जो इन दोनों ज्ञानोंका समवाय भी एक आत्मामें है । फिर भी कारणक भेदके कारण इस ज्ञानका स्वरूप निरूपण हुआ है इस कारण इन दोनों ज्ञानोंमें स्वभावभेद है । प्रागमज्ञानमें तो पद कारण है । प्रत्यक्ष ज्ञानमें इन्द्रिया कारण हैं तो इन्द्रियमें प्रत्यक्ष ज्ञान निरूपण होता है और शब्दमें प्रागम ज्ञान निरूपण होता है तो इन दोनों ज्ञानोंमें स्वभावभेद हो गया ना । तो जहाँ स्वभाव भेद है वहाँ अनेकान्तात्माकी बात स्वयं सिद्ध हो जाती है । इन्नेपर भी प्रागमज्ञानकी अपेक्षा इन दोनों ज्ञानोंमें एतत्त्व है । अर्थात् यह एक जीव प्रागम ज्ञान और प्रत्यक्षज्ञानमें एक वस्तुको जान रहा है तो जो इन दोनों ज्ञानोंमें स्वभावभेद होनेमें अनेकता है जिसपर भी व्यक्तित्व एकत्व माना गया है कि क्योंकि इनमें भेद नहीं पाया जाता । तो इस तरहसे सिद्ध है कि एक वस्तुमें विरुद्ध नानाधर्म रह सकते हैं ।

शाब्दिक ज्ञान और प्रत्यक्षज्ञानमें एकात्ममवेतता तथा स्वभावभेद होनेपर भी कथञ्चित् एकत्वकी सिद्धि होनेसे सत्की अनेकान्तात्मकताकी अस्मिन्निष्ठि—यहाँ कोई यह नहीं कह सकता है कि शब्दज्ञान और प्रत्यक्षज्ञानमें स्वभाव भेद सिद्ध नहीं है । बराबर स्वप्न प्रतिभास और अस्वप्न प्रतिभास स्वभावका यहाँ भेद पाया जाता है । प्रागमज्ञानमें अस्वप्न प्रतिभास है, और प्रत्यक्षज्ञानमें स्वप्न प्रतिभास है और ऐसी बराबर प्रतीति हो रही है तो प्रतीतिका लोप नहीं किया जा सकता और न यह कहा जा सकता कि प्रत्यक्षज्ञान और प्रागमज्ञान एक वस्तुका विषय नहीं करते । और न यह भी कह सकते कि प्रत्यक्षज्ञान और प्रागमज्ञान एक आत्मद्रव्यके साध्यमें नहीं है । यदि ये दोनों ज्ञान एक वस्तुको विषय करने वाले न होते और एक वस्तुको विषय करने वाले न होते और एक आत्मद्रव्यके साध्य न होते तो उस ज्ञानमें और उस विषयभूत वस्तुमें प्रत्यभिज्ञान नहीं बन सकता था । जैसे कि यह प्रत्यभिज्ञान पाया जाता है कि जो ही मैंने सुना है वही मेरे द्वारा देखा जा रहा है ।

होता है। और इस तरह एक वस्तुके सत्त्व और असत्त्वका भेद स्पष्ट हो जाता है। यदि सत्त्व असत्त्वका भेद वस्तुमें न माना जाय तो स्वयं चतुष्टयकी अपेक्षा से जैसे पदार्थ सत्त्व बताया जाता है उसी प्रकार परस्पर चतुष्टयकी अपेक्षासे भी सत्त्व बन जायगा, अथवा जैसा परस्परकी अपेक्षा से वस्तुमें असत्त्व कहा जाता है उसी प्रकार स्वयं अपेक्षासे भी वस्तुमें असत्त्व बन जायगा। तो सत्त्व जगत धूम्य हो जायगा। तो वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व जब दोनों की प्रतीति होती है तो यह असंगत कहा जा रहा है कि प्रथम और द्वितीय भग नहीं बनते। अपेक्षा भेदमें धर्म भेदकी प्रतीति निर्वासि सिद्ध है। जैसे बेरकी अपेक्षासे बेनमें स्थूलपना है तब उस ही बेनमें बैंगनकी अपेक्षा से सूक्ष्मपना हो जाता है इस प्रतीतिमें कोई बाधा नहीं आ रही। तो अपेक्षा भेदसे धर्म भेदकी प्रतीति होती है। इसमें किसी भी प्रकारकी बाधा नहीं है। यदि समस्त अपेक्षक धर्मोंको अवास्तविक कह दिया जाय तब नील है और यह उससे भी गहरा नील है। यह सुख है, यह उससे और यह इससे भी अधिक सुख है अधिक प्रतीतिमें भी वास्तविकता न रहेगी। और प्रत्यक्षमें भी परमार्थता न रहेगी कि यह इससे भी अधिक विशद है और इस प्रकार फिर ज्ञानार्हताका प्रवेश भी न हो सकेगा। क्योंकि वहाँ आह्लाकार जब सिद्ध न हो सका तो आह्लाकार भी कदापि सिद्ध होगा? इससे सिद्ध है कि वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व दोनोंके भेदकी उपपत्ति होनी है। जब सत्त्व और असत्त्वकी एक वस्तुमें सिद्ध हो गयी तब यह निर्णय रखना चाहिए कि पदार्थसद्व्यवहारक है अर्थात् कथञ्चित् उच्चस्वरूप है। सर्वथा पदार्थोंको उभय स्वरूप न मानना चाहिए। कथञ्चित् सत्त्व है और कथञ्चित् असत्त्व है इस प्रकार न माना जाय तो सभी वस्तु प्रत्येक सारे कार्योंको करदे, किन्तु देखा यह जा रहा कि सभी पदार्थ सब कार्योंको नहीं कर पाते। प्रत्येक पदार्थमें अपने अपने अनुकूल ही प्रयत्नक्रिया है। इससे सिद्ध है कि पदार्थ अपने स्वरूपसे सत्त्व है और परस्परसे अज्ञ है। लोकमें भी यह सब देखा जा रहा है। पट आदिक पदार्थ घटादिककी तरह प्रयत्नक्रिया नहीं कर सकते कि वह पट घटकी तरह गनी पर ना मके ना इससे सिद्ध है कि पट अपने ही स्वरूपसे है और वह अपने ही अनुकूल प्रयत्नक्रिया कर सकेगा। घटके स्वरूपसे पट नहीं है सभी पट घटकी प्रयत्नक्रिया नहीं कर सकता। सभी पदार्थ उभयात्मक है। इस प्रसंगमें दृष्टान्त बहुत ही सुलभ है और इतना तो सभी प्रवादी निर्विवाद स्वीकार करते हैं कि अपने माने हुए सत्त्वका तो सत्त्व है और दूसरेके माने हुए सत्त्वका असत्त्व है। वहाँ यहो ज्ञान हो जाय कि अपने माने हुए सत्त्वका स्वरूपसे सत्त्व है और अनिष्ट को परका माना गया नस्व है उस रूपसे असत्त्व है। तो स्वपरूपोपादानापोहमें कोई भी विवाद नहीं करना। तो ये ही सब दृष्टान्त बन गये। तो पदार्थ कथञ्चित् सत्त्व-और कथञ्चित् असत्त्व है इसमें किसी भी प्रकारका विवाद नहीं उत्पन्न होता।

एक वस्तुमें सत्त्व असत्त्व आदिक नाना धर्मोंकी सिद्धि—अब यहो शंकाकार कहता है कि एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व दोनों कहना, युक्तिके विरुद्ध है,

पूर्वोत्तरपर्यायोमे द्रव्यदृष्टिसे एकत्वकी व पर्याय दृष्टिसे अनेकत्वकी सिद्धि—इस प्रसंगमें शकाकार यह कहता है कि उपादान और उपादेयको स्वरूपमे एक मान लिया जाय तो जब उनमे एकता ही हो गयी तो समान कालमे उपादान और उपादेय प्राप्त हो गए। जो स्वरूपसे एक रूप हैं वे हर समय एक साथ हैं। तो यो उपादान और उपादेय एक साथ प्राप्त हो जायेंगे। इसके उत्तरमे स्याद्वाद धामन-वादी कहता है कि यहाँ यह दोष नहीं दे सकते कि जैसे दाहिना बायाँ सींग सर्वथा समान कालमें हैं तो उनमे उपादान उपादेयभाव नहीं बनते। सो ऐसी बात यहाँ नहीं है। दाहिने बायें सींगकी तरह उपादान उपादेयमे सर्वथा समानकालता नहीं है इसी कारण उन दोनों पर्यायोमे पूर्व और उत्तर पर्यायमे उपादान उपादेय भावका विरोध नहीं होता, क्योंकि उन पूर्वोत्तर पर्यायोमे द्रव्य सामान्यकी अपेक्षासे एकत्व माना ही गया है। जैसे मिट्टीका घड़ा बना और घड़ा फूटकर कपाल हो गए तो वहाँ दो पर्याय हैं—घट और कपाल। कपाल पर्याय होनेका उपादान है घट पर्याय। तो घट और कपालमे मिट्टीकी दृष्टिसे एकता है अन्यथा कोई भी उपादान किसी उपादेयका उपादान बन बैठता। तो जैसे घटके समयमे कपाल नहीं है। कपालके समयमें घट नहीं है। किन्तु घट और कपाल—दोनों ही कालमें मिट्टी है तो मिट्टीकी अपेक्षासे घट और कपालमे एकता है। हाँ विशेषकी अपेक्षासे याने पर्याय दृष्टिसे यह घट है, यह कपाल है ऐसा मात्र उन पर्यायोंकी दृष्टिसे है, वहाँ उन परिणामोमे उपादान उपादेयभूत पर्यायोमें एकत्व नहीं है। यह बात तो सही है, पर उनमें सर्वथा मानत्व है या सर्वथा अएत्व है यह बात नहीं कही जा सकती। द्रव्यदृष्टिसे उन पूर्वोत्तर पर्यायोमे एकत्व है। पर्याय दृष्टिमे उन पूर्वोत्तर पर्यायोमे एकत्व नहीं है, क्योंकि पहिली पर्यायमे होने वाला भाव (स्वभाव) पीछे होने वाली पर्यायमे नहीं है और पीछे होने वाली पर्यायमे होने वाली पर्यायमें होने वाला स्वभाव पूर्वपर्यायमे नहीं है इस कारण पर्याय अपेक्षासे उन पर्यायोमे उन उपादान उपादेयभूतमे एकत्व नहीं है।

प्रतिभासविशेषके कारण पूर्वोत्तर परिणामोमें क्रम अक्रमकी एकत्व न अनेकत्वकी सिद्धि—अब यहाँ शकाकार कहता है कि इस तरह तो पूर्वोत्तर परिणामोमे एकत्व बनेगा ही नहीं क्योंकि जहाँ क्रम है वहाँ ही यह कहा जा सकता है कि यह पूर्व पर्याय है, यह उत्तर पर्याय है। तो अक्रम माननेपर तो यह न कहा जासकेगा कि यह पूर्व पर्याय है और यह उत्तर पर्याय है। उपादानभूत पूर्व पर्याय है उपादेयभूत उत्तरपर्याय है यह बात तो सही है, पर यह जो मान लिया गया है कि इन पर्यायमे अक्रमता है याने द्रव्य अपेक्षासे एकत्व है सो एकत्व होना, अक्रम होना पूर्व और उत्तर पर्यायोंमें विरोध बनता है। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि पूर्व और उत्तर परिणामोमें अक्रमका विरोध है यह बात शक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि जब प्रतिभास विशेष दृष्टिके कारण निरपेक्ष क्रम भी मान लिया गया अर्थात् अणिक्रममें श्रवण मात्र ही



और जैसा ही मुझमें यह सुना है वह ही मैं दिख रहा हूँ। ऐसी प्रतीति हो रही है जो प्रत्यक्षज्ञानसे सम्बन्धित है। किसी प्रकारकी बाधा नहीं आ रही है। उनसे यह सिद्ध है कि प्रागमज्ञान और प्रत्यक्षज्ञानमें दोनोंका आधार आत्मद्रव्य है और इन दोनों ने एक वस्तुको विषय किया है, क्योंकि इनमें विच्छेद भी नहीं पाया जाता। अब साक्षात्कार कहता है कि उपादानक्षण और उपादेयक्षणमें यह ही वह है ऐसा अनुसंधान मिट्ट हो जाता है इस कारणसे उन ज्ञानोंमें विच्छेद नहीं भी पाया जा रहा है फिर भी एकत्वकी सिद्धि नहीं होती। हाँ एक सत्तापनैकी ही सिद्धि हो रही है। एकत्व यो सिद्ध नहीं हो रहा कि इसमें द्रव्यका अभाव है। जो ज्ञानक्षण है और अर्थ क्षण है वह ही वास्तविक मद्भूत पदार्थ है। तो उनमें स्वरूपएकत्वकी सिद्धि नहीं की जा सकती। इसके समाधानमें कहते हैं कि यदि स्वरूपका एकत्व न माना जाय तो उन ज्ञानक्षण और अर्थक्षणोंमें उपादानका और उपादेयताकी उपपत्ति नहीं बन सकती। इस कारण मानना होगा कि वे प्रागमज्ञान और प्रत्यक्षज्ञान एक आत्मद्रव्यमें हुए हैं। एक वस्तुको विषय करने वाले हैं और इस तरह उन दोनों ज्ञानोंमें स्वभावभेद है स्वभाव भेद होनेपर भी उनमें कथञ्चित् एकत्व माना ही गया है अतः सिद्ध है कि एक वस्तुमें विपक्षासे विरुद्ध घर्माका अवस्थान हो सकता है।

स्वरूपएकत्वके अभावमें उपादानभावकी व उपादेयभावकी अनुपपत्ति-उपादानभूत और उपादेयभूत परिणामोंमें द्रव्यदृष्टिसे स्वरूपकी एकता माननी हो जायेगी। यदि द्रव्यकी अपेक्षासे उनमें एकत्व न स्वीकार किया जाय और भिन्न-भिन्न दो पदार्थ मान लिए जायें उन परिणामोंमें जिनमें पूर्व परिणामकी उपादान माना हो और उत्तर परिणामकी उपादेय माना हो तो सुनो वहाँ क्या आपत्ति आयगी ? इस मतव्यमें अब उपादान कायक मन्वन्वमें अगना स्वरूप न रख सखा, क्योंकि उपादान तो पूर्वक्षणमें हुआ और वहीं नष्ट हो गया और उपादेय अर्थात् काय जब हुआ उस समयमें उपादान ही नहीं तो अब कायके समय उपादान अपने स्वरूपको नहीं रख सकता और वहाँ कार्यकी उत्पत्ति मान ली जाती है अर्थात् उपादानभूत परिणाम के अभावमें उपादेयभूत कार्यका मान लिया गया तो इसी प्रकार बहुत काल हो जाय उपादानसे निवृत्त हुए उस समय भी बात तो यही सामने रही कि कार्यके समयमें उपादान अपने स्वरूप नहीं रख रहा। तो वहाँ भी कायकी उत्पत्ति बन जाय। यह नियम न बन सकेगा जब कि उत्तर समयमें ही कायका कारण होता है पूर्व उपादान। उपादान अगले समयमें कभी भी कहीं भी कार्यका कारण बन जाय और यो बहुत ही क्षण पहिले गुजर गए वे सभी नस क्षणमें कायके कारण कहलान लगेंगे। तो कार्य समयमें जब उपादान नहीं है और कार्य उत्पन्न हो गया तो वहाँ यह भेद न बन सकेगा कि इस कार्यका उपादान कारण यह है। न जाने कितने ही उपादान कारणों का बहुत कार्य हो गया हो तो ऐसी आपत्ति आ आयगी और जब द्रव्य दृष्टिमें उन परिणामोंमें एकता स्वीकार की जाती है तब वहाँ यह आपत्तिका प्रसंग नहीं होता है।

बढ़ते हैं। सा विरोध होने है नीन प्रकारसे। सहानवस्था रूप विरोध परस्पर परिहार स्थिति का विरोध और उद्योगानवस्था विरोध। सो जब वस्तुमें स्वरूपसे सत्त्व और परस्परसे असत्त्वका अनुभव नही है, पाये ही जा रहे हैं स्वप्न सामने विदित हैं कि कोई भी पदार्थ ही वह अपने स्वरूप से सत्त्व और परस्परसे असत्त्व है तब यहाँ सहानवस्था का विरोध ही ही नहीं सकता। हाँ जीत और उद्योगस्थितिमें सहानवस्थाका विरोध है एक ही वस्तुमें जीत पर्याप्त और उद्योग पर्याप्त नहीं बनता लेकिन इसकी तरह मत्त्व और असत्त्वका तो विरोध नही है। घट है, अपने स्वरूपसे है घट रूपसे नही है। ये दोनों बातें एक साथ पायी जा रही हैं ना। न पायी जायें तो कुछ भी नहीं रह जाता। मान ला वह घण्टा घट स्वरूपमें भी सत्त्व हो जाय तो घट कहाँ रहा ? यदि घट स्वरूपमें भी सत्त्व न रहे तो घट कहाँ रहा ? तो वस्तुके स्वरूपसे सत्त्व और परस्पर से उद्योग ही समय असत्त्व पाया जाता है जब मत्त्व और असत्त्वका क्रम और अक्रमका सहानवस्था का विरोध तो होता ही नही है, तब निर्णय रचना चाहिये कि वस्तु क्रमा-क्रमिक है।

परस्परपरिहारस्थितिकी विरोधनियामकता न होनेसे क्रम अक्रमकी एक वस्तुमें सिद्धि—प्रथम दूसरे विरोधकी बात सुनो—द्वितीय विरोधका नाम है परस्पर परिहार स्थिति अर्थात् एक दूसरेका परिहार करके ही रह सके। एक ही वही दूसरा न ठहरे। दूसरा ही तो वही वह पड़िला न रहे। परस्पर एक दूसरेका परिहार करके ही उपमय ऐसे विरोधका नाम है परस्पर परिहार स्थिति। सा देखिये—परस्पर परिहार स्थिति भी पायी जाती है और विरोध न कहलाया। अगर दो मत्त्व एक दूसरेका परिहार करके रह रहे हैं तो यह कोई विरोधकान्तकी बात नहीं है। हाँ विरोध ही भी नही सकता। जैसे एक आन्तकालमें रूप और रस दोनों पाते जा रहे हैं रूपका लक्षण क्या है और रसका लक्षण क्या है ? लक्षण भी प्रथम उद्योग है ना जो बहुत इन्द्रिय द्वारा प्राप्त हो वह रूप है। जो रसना इन्द्रिय द्वारा प्राप्त हो वह रस है। तो रूप रस लक्षणकी स्वीकार नहीं करता और रस रूपके लक्षणकी स्वीकार नहीं करता। तो रसका लक्षण रूपका परिहारपूर्वक ही ना है और रूपका लक्षण रसका लक्षणके परिहार पूर्वक ही है तो रूप और रस दोनों अन्तर्गत है और है परस्पर परिहारपूर्वक ही। लेकिन विरोध तो नहीं है। एक ही परस्परसे रूप भी पाया जा रहा है और रस भी पाया जा रहा है तब एक वस्तुमें भी भी सत्त्व ही सकता है स्वरूपस्थिति में उनमें परस्पर परिहार स्थिति है ना कि विरोध नहीं है और यह तो समन्वित घटकी बात कर रहे हैं। जो समन्वित नहीं है अर्थात् परस्पर उद्योग विरोध नहीं है। है दोनों उनमें भी परस्पर परिहार स्थिति है ना जाना है। जैसे आगमें जल और आग है, जानका जो स्वरूप है वह जानका ही है, जानका जो स्वरूप है वह जानका ही है, जानका जानके स्वरूपसे नहीं बन जाता, जानका जानके स्वरूपसे नहीं बन जाता। जो लक्षणस्थितिसे परस्पर परि-

द्रव्य माना गया है और वही ही यह व्यवस्था माना गई है कि पूर्व पर्याय उत्तर पर्याय का कारण होता है उपादान होता है ता वही क्रम माना गया ना । पूर्वद्रव्य और उत्तर और उसे माना है निरपेक्ष मानने जब एकता नहीं है, स्वभाव नहीं है, द्रव्य ही नहीं है तो उन दोनोंका होना तो स्वतन्त्र है । जैसे प्रथक-अथक प ये जाने वाले पदार्थों में निरपेक्षता है, कोई किसीका सत्त्व लेकर सत् नहीं है, इसी प्रकार इन उपादान उपादेयभूत पर्यायोंमें भी कोई अपेक्षा लेकर सत् नहीं माना है दार्ष्टिकवादमें, किन्तु निरपेक्षक्रम माना गया है और वह प्रतीत होता है विभास भेदकी वजहसे । घट घट ही है, कपाल कपाल ही है । घटका प्रतिभास और किस्मका है । कपालका प्रतिभास अन्य प्रकारसे है तो प्रतिभास भेदकी वजहसे जब निरपेक्ष क्रम भी मान लिया जाता तब यदि प्रतिभासकी एकता हो रही हो तो उस एकत्वके कारण अक्रम क्यों न मान लिया जायगा ?

पूर्वोत्तर पर्यायोंमें क्रम व अक्रमकी प्रतीतिका उदाहरण जैम घट और कपालमें क्रम प्रतीत होता है, क्योंकि घटका प्रतिभास अन्य है कपालका प्रतिभास अन्य है । तो यही ही मिट्टीकी अपेक्षासे एकत्व भी तो प्रतिभासमें आ रहा । मिट्टीकी निरखकर घटकी भी कहेंगे वही चीज ना है, कपालकी भी कहेंगे कि वही मिट्टी तो है तो एक मिट्टीकी दृष्टिसे प्रतिभासमें एकत्व भी तो नजर आया, उस कारणसे फिर इनमें अक्रम क्यों न मान लिया जायगा ? यदि यह हठ करें कि प्रतिभासका एकत्व भी है तो भी वही अक्रम नहीं माना जाता याने घट और कपालमें जो मिट्टीका प्रतिभास आ रहा है उस मिट्टीका प्रतिभास होनेकी दृष्टिसे उन दोनोंमें एकता है, वह भी मिट्टी है, कपाल भी मिट्टी है, तो ऐसे प्रतिभासका एकत्व होनेपर भी यदि मिट्टीका अक्रम नहीं माना जाता कि वह सर्वत्र है, सर्वकाल है, ऐसा एक साथ नहीं माना जा रहा तब फिर प्रतिभास विशेषकी वजहसे क्रम भी कैसे मानने योग्य हो जायगा ? क्रम मानने का हेतु तो यही होता था कि वही प्रतिभास विशेष हो रहा है नो इसमें दृष्टी बात होने दो याने प्रतिभास विशेष न हो, प्रतिभासकी एकता हो तो अक्रम मानना चाहिए लेकिन अब प्रतिभासकी एकता होनेपर भी अक्रम नहीं माना जा रहा तो प्रतिभास भेद होनेपर भी क्रम भी न माना जाय । सभी वस्तुओंका उस ही प्रसारसे स्वरूप है जैसा कि प्रतिभासमें आ रहा है । क्रम और अक्रम जब दोनों ही प्रतिभासमें आ रहे हैं, स्पष्ट परिचयमें आ रहे हैं तो उनमें विरोध नहीं माना जा सकता । जैसे घट और कपाल इनमें क्रम नजर आ रहे हैं पहिले घट, पीछे कपाल और मोटी दृष्टिसे अक्रम नजर आ रहे हैं, पहिले भी मिट्टी अब भी मिट्टी । तो क्रम और अक्रम ये दोनों प्रतिभासमें आ रहे हैं तो वही विरोधकी अवस्था नहीं है ।

वस्तुके क्रमाक्रमात्मक होनेसे सहावनस्थालक्षण विरोधकी अभाव— विरोध होता है अनुपलब्धि वक्षणात्मक अर्थात् न पाया जाय उस ही को तो विरोध

पदार्थके एकानेकाकारात्मकत्व, क्रमाक्रमस्वरूप, सामान्य विशेषा-  
त्मकत्वका परिचय उक्त विवरणसे यह सिद्ध होता है कि कोई भी लौकिक पुरुष  
अथवा परीक्षक पुरुष जानता है कि पदार्थ एक होकर भी अनेकाकाररूप है अर्थात्  
एकहा और अनवरूप है अथवा व क्रमस्वरूप है, अन्वय अतिरेक स्वरूप है।  
सामान्य विशेषात्मक है और जिसका सत् और असत् परिणाम है अर्थात् नित्यानित्या-  
त्मक है। स्थिति, उत्पन्न और विनाश स्वरूप है, अपने ही शरीरमें व्याप्त है। यदि  
चैतन्य पदार्थको जान रहा है तो वह चैतन्य पदार्थ अपने शरीरमें व्याप्त है। जो  
शरीर प्राप्त हुआ है उसके सब प्रदेशमें है और अचेतन पदार्थकी अपेक्षा लगाये तो  
उसका जो कुछ भी कार्य है स रूप है वह स ही उस कार्यमें व्याप्त है। अर्थात्  
उनके जो अवयव हैं-उन अवयवोंमें व्याप्त कर रहने वाला है। तीन कालमें रहता है।  
ऐसे आन आपके स्वरूपकी और परस्वरूपकी वधित् प्रत्यक्ष करता है अथवा अनु-  
मन आदिकसे परोक्षरूपमें जानता है जानकार। जैसे कि केश मच्छर आदिकका  
विवेक करने वाले अथवा इनमें व्याप्त रहनेकी बुद्धि वाले पुरुष उनका कथचित्  
साक्षात्कार करते हैं और कथचित् परोक्षरूपसे जानते हैं। यह आत्मा उस प्रकारके  
एक चैतन्यस्वरूपकी धारण किये हुये है सो जो कि एकात्मक है। क्रमरूप है, अन्वय-  
रूप, सामान्य स्वरूप सत्य परिणामरूप जो सदा रहने वाले ऐसे एक चैतन्यको  
धारण करता है वही आत्म वस्तु सुखादिक नाना भेदोंका जो कि परस्परमें अपने  
सजानीयसे विविक्त स्वरूप है और अन्य विजातीयोंसे विविक्त स्वरूप है ऐसे सुखादिक  
भेदोंकी भी धारण करता है अर्थात् यदि ऐसा माना जाय कि आत्मा एक एक हीको  
धारण करता है अर्थात् या तो एक चैतन्यको भी धारण करता है या सुखादिकको  
इसमेंसे किसीका भी एकाग्र माननेपर कहीं भी किसी भी प्रकार नियमन रह सकेगा।

एकातेकाकारात्मकताका निरीक्षण - उक्त समस्त वक्तव्यका सारांश यह  
है कि देखिये—मभी लौकिकजन अथवा बुद्धिमान परीक्षक पुरुष यह तो निरख ही  
रहें हैं कि आत्मा वह एक है। जो पहिले था वही अब है और अपने बारेमें नाश  
होनेका भय भी नहीं है कि मैं सबथा नष्ट हो भी जाऊंगा। अनुभव होता है तो  
आत्माको एक और अक्रमरूप अर्थात् सर्व पर्यायोंमें वही वही तो है अन्वयरूप तथा  
सामान्यात्मक, जिसमें चैतन्य स्वरूप हो तो है ऐसे नित्य स्थिति स्वरूप अपने आपकी  
ब्रह्मदृष्टिसे प्रत्यक्ष करते हैं। अर्थात् स्व सम्बेदन ज्ञानके द्वारा स्पष्ट समझते हैं कि  
इसी प्रकार बाह्य पदार्थ जिनका कि सगर्भान्तर नाश है उनको भी ब्रह्मकी अपेक्षासे  
प्रत्यक्ष करता है और ये ही लौकिक व परीक्षक जन लिंगस शब्दसे और अन्य स'तो  
से इस ही स्व और परकी परीक्षारूपसे जानते हैं। अब उस ही स्वपर वस्तुकी पर्याय  
दृष्टिसे भी निरख रहे हैं। पर्यायदृष्टिसे निरखनेपर स्वयं व पर सब अनेकाकार  
विहित हो रहा है। जहाँ मिल अनेक पर्यायों दृष्टिमें लाये जा रहो हैं वे सब व्यक्ति-  
रेक रूप नहीं हैं। प्रतिक्षण नष्ट होने वाली हैं। वे सब विशेषरूप हैं। सामान्यरूप

हार करके दोनों हैं, लेकिन दोनोंका सम्झाव तो एक आत्मामे पाया ही जा रहा है। तो क्रम और अक्रमके एक साथ रहनेका सत्त्व और असत्त्वके एक साथ रहनेका परस्पर परिहार स्थितिरूप विरोध बताकर विवाद नहीं उठाया जा सकता। हाँ जो धर्म एक वस्तुमें असम्भव है अथवा कुछ सम्भव है कुछ असम्भव है उनमें एकत्व या एकाधिकरण नहीं हो सकता है। जैसे पुद्गलमें ज्ञान और दर्शनका सद्भाव नहीं है। क्योंकि पुद्गलमें ज्ञान दर्शन दोनों ही सम्भव नहीं है और पुद्गलमें रूप और ज्ञान इनका विरोध है। यद्यपि रूप पुद्गलमें सम्भव है किन्तु ज्ञान सम्भव नहीं, लेकिन जो सम्भव है, ऐसे धर्मोंमें विरोधकी बात नहीं कही जा सकती।

वस्तुमें उपलब्ध सर्व धर्मोंकी समान बलवत्ता होनेसे एकानेकादि धर्मों में वध्यघातक भावरूप विरोधका अभाव तीसरे प्रकारका विरोध है वध्य घातकभाव एक हननके योग्य है और एक उसका घात करने वाला है ऐसा विरोध वध्यघातक भाव कहलाता है, जैसे सर्प और नेबलेमें वध्यघातक भाव है तो वध्य-घातक भाव वाला विरोध सत्त्व और असत्त्वमें नहीं कहा जा सकता क्योंकि यह विरोध तो दुर्बल और बलवानके बीच होता है। जैसे सर्प और नकुनमें नकुन बल वाला है, सर्प निर्बल है तो उनमें वध्यघातक भाव बन जाना है। नेकना साँपको मार डालता है और कदाचित् कोई सर्प घसीच बलवान हो तो वह निर्बल नकुलको भी मार डालता है। तो वध्यघातक भावरूप विरोध निर्बल और बलवानके बीच हुआ करता है। लेकिन सत्त्व और असत्त्वमें इस विरोधकी शक्ति नहीं की जा सकती, क्योंकि सत्त्व और असत्त्व दोनों ही समान बलवान हैं और यह बात आगेकी कारिकामें बताई जायगी। सक्षेपमें यह समझ लीजिये कि वस्तुमें सत्त्व जिनमें ही बलपूर्वक है, अर्थात् स्वरूपसे वस्तु सत् है यह बात जितनी दृढ़ासे कायम रहती है उतनी ही दृढ़तासे असत्त्व भी कायम रहता है अर्थात् पररूपसे असत्त्व है यह धर्म भी उतनी ही दृढ़तासे कायम रहता है। इन दोनोंमें यह भेद नहीं किया जा सकता कि स्वरूप सत्त्व तो बलवान है और पररूप असत्त्व दुर्बल है या पररूपसे असत्त्व बलवान है और स्वरूपसे सत्त्व निर्बल है। यद्यपि कुछ दार्शनिकोंने ऐसी ध्वनि निराली है तो यह आवाज एक मूढका परिणाम है। जिस और उनका उपयोग हुआ उसका ही आग्रह कर बैठे। तब नहीं उन्हें ऐसा विदित हुआ कि पररूपका असत्त्व बलवान है। किन्हींने ऐसा प्रतीत किया कि सत्त्व बलवान है। जिसे अन्यायोहवादी कहते हैं कि शब्दका अर्थ सीधा वही नहीं है किन्तु शब्दका वाक्य है अन्यायोह और वही अन्यायोह ही विदित होता है। उसमें फलित अर्थ निकल आता है और सत्ता द्वैतवादी कहते हैं कि सब कुछ सत् सत् ही है, असत् कुछ हुआ ही नहीं करता। सत्त्व ही कुछ बात कही जा सकती, असत्त्वमें बात नहीं कही जा सकती। तो यों उन दार्शनिकोंकी भाँति कल्पना युक्त नहीं है, क्योंकि स्वरूपसे सत्त्व और पररूपसे असत्त्व ये दोनों ही एक समान बलवान हैं।

अनुमान भी करता है, सुनता भी है इस तरहसे परोक्षरूपसे भी जानता है, किन्तु जिसको अविवेक है और उसमें व्यामोह हुआ है ऐसे प्रतिभास वाले ज्ञानके द्वारा जो उनमें अभेद परिणाम समझा जा रहा है उस आरब्ध परिणामको कथञ्चित् साक्षात्कार करता है अर्थात् योग्य देशमें और जिय तरहसे वह निरख रहा है वह क्रमरूप सङ्गी, मगर कर तो रहा है प्रत्यक्ष और शब्द अथवा अन्य युक्तिगोसे उसे परोक्षज्ञानसे भी जान रहा है तो जैसे यहाँके व्यामोह और विवेकी पद यौक्तो अभेद रूपसे जान लेते हैं इसी प्रकारसे कोई भी लौकिक अथवा परीक्षक पुरुष इस समस्त वस्तुको एकात्मक और अनेकात्मक दोनों विविधोप प्रत्यक्ष करता है अथवा परोक्ष रूप जानता है तब वस्तुमें एकाकारता रहना क्रम अक्रमका रहना अन्वयव्यतिरेकका रहना ये सब सिद्ध हो जाते हैं ।

आत्मपदार्थमें एकाकारता व नानाकारताका दर्शन—शकाकार कहता है कि वह वस्तु अर्थात् आत्म पदार्थ या तो एक चैतन्यको ही धारण करे जो कि अक्रम आदिक रूप है । अक्रम है अन्वय है आदिक रूपको ही धारण करे, सुख आदिक सत्तातीय प्रचेतन वस्तुसे भी भिन्न है । ऐसे अनेकाकार सुखादिक भेदोंको न धारण करे । अथवा उन अनेकाकारात्मक सुख आदिक भेदोंको ही धारण करे । चैतन्यको धारण न करे । एक किसीको ही आत्मा धारण कर अर्थात् आत्मामें या तो एक चैतन्यस्वरूप ही माने, अथवा उसमें सुख आदिक नानाकार ही मने दोनों बातें एक साथ नहीं मानी जा सकती हैं । इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि यदि वस्तुतः इन दोनों मेंसे एकाकारता और अनेकाकारता इनमेंसे एकको भी न माना जाय तो दूसरा भी नष्ट हो जायगा । तब दोनों ही न रह सकेंगे । जैसे कि आत्मामें एक स्वरूपता नहीं मानी जाती चैतन्यभाव नहीं माना जाता, तो सुखादिक भेद कहाँ ठहरेंगे ? और यदि वहाँ तरंग परिणामन कुछ भी नहीं माना जाता तो वह एक सत्त्व भी कहाँ रह पायगा इस कारणसे मानना होगा कि आत्मतत्त्वमें चैतन्य अभेदस्वरूप है और सुखादिक नानाकार रूप भी है । किसी एकके मान लेनेपर भी या भेदरूप मान लिया अथवा अभेदरूप मान लिया तो केवल किसी एकके स्वीकार करनेपर कथञ्चित् प्रत्यक्ष आदिक रूपसे और अपने ज्ञानादिक रूपसे वहाँ नियम न बन सकेगा । अर्थात् जो माना है वह भी सिद्ध न हो सकेगा । इस कारण यह बात बिल्कुल ही युक्तिसंगत कहो गई है कि वस्तु सदसदात्मक है । यदि वस्तुको सदसदात्मक न माना जाय तो वहाँ व्यवस्था नहीं रह सकती । इस प्रकार वस्तु कथञ्चित् सत् ही है, वस्तु कथञ्चित् अपत् ही है ऐसा जो तुम्हारा शासन है हे प्रभो ! वह बिल्कुल निर्दोष है । ये प्रथम भग और द्वितीय भगकी श्रद्धान करके अब तृतीय आदिक भगोंका निर्देश कर रहे हैं ।

कमार्पितद्वयाद् द्वैतं सहावाच्यमशक्ति ।

अवक्तव्योत्तरा शेषास्तयो भगा स्वहेतुतः ॥१६॥

नहीं है । एकका दूसरेमें भेद है । अतएव वे सब विशेषात्मक हैं । और उनका परिणाम पहिने न था । वे असत् परिणाम वाले हैं । सब है जो परिणाम वह न पहिने था न भागे रहेगा । वह उत्पत्ति विन का स्वरूप है । ऐसा पर्याय दृष्टिसे द्रव्य प्रत्यक्ष में अथवा परोक्षरूपमें विदित होना है । क्षेत्रकी अपेक्षासे पर्यायदृष्टिको लेकर यह विदित होता है कि निश्चयनयसे तो वह वस्तु है, दूसरे सदेशमें ही नियत है और व्यवहारनयसे अपने क्षारीयमें व्यापक है । यदि बाह्य धर्मकी चर्चा हो तो वह अपने अवयवमें व्यापक है, कालकी अपेक्षासे वह त्रिकाल गोंबर है, तीनों काल रहने वाला है और पर्यायक सम्बन्धमें पर्यायका मन्व है । इस तरह लौकिक अथवा परोक्ष जन बुद्धिमान जन अथवा साधारण पुरुष भी ऐसा जानते हैं प्रत्यक्षरूपमें और परोक्षरूपसे, ऐसे आत्माको अथवा परपदार्थको द्रव्यादिककी अपेक्षा किन तरह प्रत्यक्ष करते हैं अथवा परोक्ष जानते हैं सो सुनो ।

प्रत्यक्ष और परोक्षजानोसे वस्तुके एकानेकत्वका परिचय—माझात करने योग्य द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावात्मक भी विशद जन है उन निमल ज्ञानके द्वारा स्व और परका साक्षात्कार करता है । यह जीव विशद ज्ञान दो प्रकारसे हुआ करते हैं एक मुख्य रूपसे विशद ज्ञान, दूसरा व्यवहाररूपसे विशद ज्ञान । मुख्य विशद ज्ञान ना अविज्ञान, मन पराजान और केवलज्ञान है । जहां इन्द्रिय मनकी सहायना नहीं है, केवल 'आत्मशक्ति' ही मय जानी जा रही हैं । जो उसका विषय है वह तो है मुख्य रूपसे निमल ज्ञानकी बात और व्यवहाररूपसे विशद ज्ञान है साव्यवहारिक प्रत्यक्ष अर्थात् भविज्ञान, उसके द्वारा जीव स्व और परका साक्षात्कार करता है । और परोक्षज्ञानके योग्य द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावात्मक अविज्ञान ज्ञानके द्वारा, जो अनुमान स्मरण आदिक नामा भेदरूप है ऐसे अविज्ञान ज्ञानके द्वारा स्व और परको परोक्ष रूपसे जानता है । ज्ञानके दो भेद हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्ष तो विशद ज्ञानको कहते हैं । स्पष्टज्ञान जहाँ हो वह प्रत्यक्षज्ञान है और जो विज्ञान है वह मय परोक्षज्ञान है । विशद ज्ञान भी दो प्रकारसे है—मुख्य विशदज्ञान और साव्यवहारिक विशद ज्ञान । तो इस तरह प्रमाण दो भेदरूप है—प्रत्यक्ष और प्रमाण । प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो ज्ञानोंका ही पदार्थकी जानकारीमें व्यापार हुआ करता है । तो इस तरह सभी पुनः स्वपर वस्तुओं भेदाभेदात्मक रूपसे जान रहे हैं ।

उदाहरणपूर्वक एकानेकात्मकताकी सिद्धि—इस अनुमान प्रयोगमें व केष आदिकमें विदेक बुद्धि रखने वालोंका अथवा व्यापुष्य बुद्धि वालोंका दृष्टान्त दि है, वह दृष्टान्त भी युक्तिसंगत है । देखा जाता है कि केष मच्छर मक्खी आदिकका जहाँ प्रतिपाद हो रहा है ऐसे ज्ञान द्वारा उनका सत्त्व साक्षात्कार किया जा रहा है । जो जीव इन एवमें मद डाल रहा है, भेदपूर्वक जान रहा है वह इसका सत्त्व साक्षात्कार कर रहा है और जिस अन्य उपायसे लिङ्गसे अर्थात् हेतुसे अथवा जहाँका



वस्तुमे स्वरूपापेक्षया ही सत्का व पररूपापेक्षया ही असत्का दर्शन—  
यहीपर यह सिद्ध किया कि क्रममे उसकी विवक्षाये करनेपर वस्तु द्वैतरूप है, उभय  
ही भा मान लो कदाचित् पर यह बनलाओ कि वही स्वरूपसे ही सत् है पररूपसे ही  
असत् है, इसके लिये कहा न हो अर्थात् पररूपसे सत् ही स्वरूपसे असत् ही ऐसा नहीं  
है यह मानने कैसे जाना ? ऐसा भी तो कहा जा सकता कि वस्तु पररूपसे सत् है  
और स्वरूपसे असत् है इस प्रकार उभयात्मक है । तब यह निर्णय कैसे किया गया कि  
स्वरूप ही सत् हुआ और पररूपसे ही असत् हुआ ? इसके समाधानमे कहते हैं कि  
गया हो देखा जा रहा है कि वस्तु स्वरूपसे ही सत् है और पररूपसे ही असत् है । तो  
जैसे देखा जा रहा है उसमें युक्तिकी क्या आवश्यकता है ? प्रत्येक वस्तु स्वरूपसे ही  
सत् है पररूपसे ही असत् है इससे उल्टी बात नहीं लगायी जा सकती क्योंकि वहाँ  
ऐसा विचार देखा ही नहीं जा रहा है । अर्थात् पररूपसे सत् ही और स्वरूपसे असत्  
ही ऐसा वस्तुमे कुछ देखा ही नहीं जा रहा है । समस्त जन इसके समझी हैं कि स्वरूप  
चतुष्टयकी अपेक्षास ही मत्त्व पाया जाता है और पररूप चतुष्टयकी अपेक्षास ही असत्त्व  
पाया जा रहा है । उभय विपरीत ढंगसे वस्तुमे सत्त्व असत्त्व नहीं है, जब जो देखा  
जा रहा है और सभी मनुष्य मान रहे हैं उसकी प्रमाण करने वाले पुरुषको वस्तु भी  
उस ही तरह मानना चाहिए अर्थात् वस्तु स्वरूप चतुष्टयसे सत् है और पररूप चतुष्टय  
से असत् है यदि ऐसा नहीं माना जाता तो प्रमाण और प्रमेयकी व्यवस्था नहीं बनती  
फिर बनलाओ कि इस ज्ञानक द्वारा यही जाना गया और यह ही प्रमाण है, यह ही  
प्रमेय है, यह व्यवस्था कैसे बनेगी ?

तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य व तदव्यवसायकी कल्पना करनेपर भी स्वानुप-  
लम्भव्यापृतेनेसे दर्शनमे प्रमाणत्व माननेकी तथ्यभूतता शकाकार कहता है  
कि तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य और तदव्यवसाय इन तीन लक्षणोंके द्वारा प्रमाण और प्रमेयका  
संबन्ध बनायी जा सकेगी । जो प्रमाण जिस पदार्थसे उत्पन्न हुआ है वह उस पदार्थ  
का ज्ञानरूप है । जो ज्ञान जिस पदार्थके आकार रूप परिणामा है वह ज्ञान उस पदार्थ  
का ज्ञानरूप होगा, और जिसका व्यवसाय पडा हुआ है अर्थात् वस्तुके दर्शनके  
द्वारा जो मविकल्प ज्ञान होता है वह उसकी पुष्टिकर देना है । तब उससे सिद्ध है  
कि इस प्रमाणमे हम प्रमेयका विषय किया । इस शकाके उत्तरमे कहते हैं कि कोई  
पुरुष न हूय तदुत्पत्ति और तदव्यवसाय करने भी करने, तब भी यह बात तो  
मानना ही पड़ेगी दमनमे कि यहाँ स्वविषयके अनुपलम्भकी व्यावृत्ति है अर्थात् जिस  
पदार्थके विषय किया है उसका अनुपलम्भ नहीं पाया जाता । उपलम्भ है, प्राप्ति है  
जैसे दूर उस पदार्थ स्वरूपकी वहाँ उपलब्धि है, ऐसा तो दर्शनमें मानना ही पड़ेगा ।  
यह इस ही शकको स्पष्ट सुनिसे, और हम पाशकाको भी दूर करिये कि प्रमाणमें  
यवन विषयकी उपलब्धि है, यह निष्पत्ति इन तीन बातोंके माननेपर ही बनता है ।  
तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य और तदव्यवसायके होनेमे ही प्रमाणाता होती है इस पाशकाको दूर

कथञ्चित् उभयरूप तृतीय भगकी सिद्धि—जैसे कि प्रथम और द्वितीय भगमें स्वरूप और पररूपकी अपेक्षा बनाया गया अर्थात् वस्तु स्वरूपसे सत है और पररूपसे असत् है। तो जब क्रमसे इन दोनोंकी विवक्षा करनेका आशय होता है तब वस्तु वहाँ द्वैत है अर्थात् उभयरूप है। क्रमसे विवक्षित स्वरूप और पररूप चतुष्टयकी अपेक्षामें वस्तु कथञ्चित् उभयरूप है अर्थात् सद्मदात्मक है। इस हीका द्वैत कहा करते हैं। द्वैतशब्दमें दो शब्द हैं—द्वि और इन। जो दोमे इत हो व्याप्त हो उसे द्वैत कहते हैं। दो है स्व और असत्त्व। इन दोनोंप जो व्यक्त हो उसे द्वैत कहते हैं अर्थात् पदार्थ कथञ्चित् द्वैत है। इस ही द्वैत शब्दमें क प्रत्यय लगानेसे द्वैत शब्द की सिद्धि होती है।

सप्तभगीमें चतुर्थ पञ्चम षष्ठ व सप्त भगकी उपपत्ति चीया अवक्तव्य भग भी एक साथ दोनों अपेक्षा कहा न जा सकने सिद्ध होता है अर्थात् पदार्थ स्वरूप चतुष्टय और पररूप चतुष्टयकी अपेक्षामें एक साथ कहा नहीं जा सकता। इस कारण वस्तु कथञ्चित् अत्राप्य है। क्योंकि दोनों अपेक्षाओंको एक साथ कह सकने वाला पद अथवा वाक्य कुछ भी सम्भव नहीं हो सकता है। सत् असत् सभ्य और अवक्तव्य ऐसे यहाँ चार भग बताये गए हैं। प्रब इन चार भगोंके आश्रय में तीन शेष भग और भी लगा लेना चाहिए। वे कौन मे ? कथञ्चित् सत्, अवक्तव्य कथञ्चित् असत् अवक्तव्य, कथञ्चित् सत् असत् अवक्तव्य ये ३ भग पूर्वमें कहे गए चार भगोंसे भिन्न हैं और ये तीन भग अपने हेतुओंके आधारसे समझ लेना चाहिए। जैसे जब स्वरूप चतुष्टयकी अपेक्षा रखकर फिर एक साथ नहीं कहा जा सकता है यह दृष्टि है तब वहाँ कथञ्चित् सत् अवक्तव्य सिद्ध होता है। पररूप चतुष्टयकी अपेक्षा रखकर फिर एक साथ नहीं भी कहा जा सकता, ऐसी दृष्टि बनानेपर कथञ्चित् असत् अवक्तव्य ही सिद्ध होता है। इसी प्रकार स्वरूप चतुष्टय और पररूप चतुष्टय की अपेक्षा रखकर फिर एक साथ यह नहीं कहा जा सकता, ऐसी दृष्टि रखनेपर कथञ्चित् सत् असत् अवक्तव्य सिद्ध होता है। यहाँ जो तीन धर्म बनाये गए थे प्रथम सत् द्वितीय असत् और तृतीय उभय इनमेंसे यदि किसी एकको न माना जाय तो वस्तुमें अवक्तव्यत्व धर्म नहीं बन सकता। तब केवल अवक्तव्य नामका चतुर्थभग कैसे उत्पन्न हुआ सो सुनो। उन सत् असत् उभयत्व धर्म जो वहाँ पर है उनकी अविवक्षा रहे तब केवल अवक्तव्य भग बनाया है। जैसे अन्तके तीन भगोंमें सत् असत् उभयकी अपेक्षा रखकरके एक साथ नहीं कहा जा सकता है यह दृष्टि रखी थी तब वहाँ अवक्तव्यके सयोगमें शेष भग बने, लेकिन जब इन तीनोंकी अविवक्षा हो जाती है, कोई अपेक्षा नहीं रखी जाती और यह निरक्षा या रक्षा कि कथन किया नहीं जा सकता। तब वहाँ अवक्तव्य नामका भगकी उत्पत्ति होती है। इस कारण वहाँ विरोधका आशय नहीं है।

तो कहा है कि जो दर्शन जिस पदार्थके आकार होता है वह दर्शन उस पदार्थको ग्रहण करता है तो नीलाकार दर्शन हुआ, अनेक जीवोंको हुआ, तो अनेक सत्तानोमें जो नीलाकार दर्शन हुआ तो सबके उस दर्शनने एक ही अर्थकारको धारण किया। नीलाकारमें जिस प्रकारका आकार होता है वैसा ही आकार होता है वैसा ही आकार सत्तानोने, ओषोने धारण किया। मो वहाँ सत्तानान्तरके समान ही अन्यके ताद्रूप्य प्रथम विज्ञान हो रहा लेकिन वहाँ प्रमाणाता नहीं होती। तो तद्रूप होनेसे भी ज्ञानमें प्रमाणाता पाये यह नियम नहीं बनता। अब देखिये ये दोनों लक्षण भी पाये जायें अर्थात् जिसके दर्शनमें तदुत्पत्ति भी है और तादात्म्य भी है ये दोनों लक्षण होनेपर भी वह अनेकान्तिक दोषसे दूषित है। जैसे कि समान अर्थका जो पहिले परिज्ञान हुआ है उस विज्ञानके साथ अनेकान्तिक दोष होते हैं। जो पहिले ही ज्ञान बना है उस ज्ञानसे उत्पन्न हुआ है अन्य ज्ञान और उसकी तद्रूपता मानी है फिर भी वहाँ प्रमाणाता नहीं मानी गई।

त्रिलक्षणताके पाये जानेपर भी वास्तविक प्रमाणत्वके अभावका दिग्दर्शन — जहाँ कहें तीन लक्षण भी पाये जायें, याने तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य और उद-  
घवसाय ये तीनों मौजूद हो उस दर्शनका भी फल ज्ञानके साथ व्यभिचार आता है। अर्थात् जिसका अर्थ ही कारण है ऐसा जो फलज्ञान है उन ज्ञानोमें प्रमाणाता नहीं है और त्रिलक्षणता पायी जा रही है। जैसे जिस पुरुषके नेत्रमें कामला आदिक रोग होता है, चक्षुमें बाधा आयी है ऐसे पुरुषको सफेद शस्त्रमें पीताकार ज्ञान होता है। तो अब पीताकार ज्ञान आ उत्पन्न हुआ है वह सविकल ज्ञान है क्योंकि दर्शन तो निश्चायक ज्ञान नहीं है सविकल ज्ञान है, अर्थात् दर्शन तो निश्चायक ज्ञान नहीं है, दर्शनके बाद सविकल ज्ञान होना है और उस ज्ञानसे वहाँ निश्चय होता है। पीताकार ज्ञानसे उत्पन्न होता है वह सविकलज्ञान और वह पीताकार ज्ञानरूप भी बन रहा है पीताकारका निश्चय भी कर रहा है फिर भी ऐसे ज्ञानकी प्रमाणाता पायी जाती है पहिले वाले पीताकार ज्ञानमें लेकिन तथ्य तो नहीं है। ज्ञान तो गलत समझा है और प्रमाणाता आ गई है। यदि उस दर्शनमें जो प्रमाणाता आ गई है। यदि उस दर्शनमें जो प्रमाणाता आती है उसको न माना जाय तब तो शकाकारका अपना माना हुआ सिद्धान्त भी असिद्ध हो जाता है। फिर किस साधनके द्वारा यह शकाकार प्रतिवादी का निराकरण करनेको तैयारी करेगा जिससे कि यह नियत स्वविषयको उपलब्धि करने वाला दृष्टान्त नियत स्वविषयको जो कि विषयके अनुगमन रूप है शून्याद्वैतमें जिसे माना गया है उसे न प्रमाण करेगा, क्योंकि स्वयं प्रमाण न माननेपर स्वार्थके अतिरिक्त अपने माने हुए सिद्धान्तकी जानकारी और निश्चिति नहीं होती है। यह सब कहा जा रहा है शून्याद्वैतवादीके प्रति। फिर इस अवस्थामें यह शून्याद्वैत तत्त्वको सिद्ध न कर सकेगा। क्योंकि जो अज्ञात है, शून्य अर्थ है उसको दूसरेके लिए, बतानेके लिए कोई समर्थ नहीं हो सकता। जब समझाने वालेने जाना ही नहीं कुछ

कर लीजिए । देखिये ! यह निर्विकल्प ज्ञान हम ही पदार्थकी जानना है हमने हम शकाकार यह दे रहा है कि पूर्णिक यह दर्शन हम पदार्थमें उत्पन्न हुआ है तो इसी सम्बन्धमें पूछा जा सकता कि जब पदार्थ जाना पड़े हुए है तो यह दर्शन हम ही पदार्थ में क्यों उत्पन्न हुआ ? इसी तरह यह पूछा जा सकता है कि 'अर्थ' जब जाना पड़े हुए है तो इस ही प्रतिनियम पदार्थके आकार ही जान क्यों होता ? और, फिर उसके बाद ऐसा ही सविकल्प ज्ञान क्यों बना ? तो उसके उत्तरमें शकाकारको यही कहना पड़ेगा कि यही ऐसी ही योग्यता है हम दर्शनमें तब ही समाधान हो ही जाता है । देखिये ! जिस योग्यतासे यह निर्विकल्प दर्शन किसी एक पदार्थके आकारका अनुकरण करता है तो उस ही योग्यतासे यह मान लीजिए सीधा कि यह दर्शन हम ही अर्थका उस ही योग्यतासे विषय कर लेगा है अथवा प्रकाशसे नहीं । फिर परम्परासे अथवा ज्ञान सिद्ध करनेका परिश्रम करना अर्थ है । शकाकार कहता है कि 'आदिक पदार्थों' जो दर्शन हुआ वह प्रमाण बना तो तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य और तदध्यवसायोंके होनेपर ही बना । नतीजोंमेंसे किसी एकका भी अभाव माना जाय तो उन दर्शनमें प्रमाणपनेकी प्रतीति नहीं होती । अर्थात् कोई दर्शन किसी पदार्थसे उत्पन्न न हो तो वह प्रमाण न बन सकेगा । किसी पदार्थके आकार न हो तो वह प्रमाण न बन सकेगा । अथवा किसी पदार्थका अध्यवसाय न हो तो वह प्रमाण न बन सकेगा । तो उन तीनोंमेंसे किसी एककी न माननेपर उस दर्शनमें प्रमाणता नहीं बनती है । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह मतलब सगत नहीं है, क्योंकि अनेक उदाहरण ऐसे पाएँगे कि त्रिसंख्यताके अभावमें भी, या उनमेंसे किसी एकका भी अभाव हो तब भी वही स्वकी अनुपलम्भ व्यावृत्तिसे ही प्रमाणपना बनता है अर्थात् एक पदार्थ कुछ प्रतिभास किण्व गया वस इस विधिसे ही उस दर्शनमें प्रमाणता प्राप्ता करती है । तो सभी जन इस बातका सही अनुभव कर रहे हैं कि वस्तुको एकदम सीधा जहाँ जाना देखा जाये उस ज्ञानमें प्रमाणता प्राप्ता करती है ।

तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य व तदध्यवसायसे प्रमाणत्व होनेके नियमकी असिद्धि—शकाकार यही मान रहा है कि पदार्थसे उत्पन्न होनेमें पदार्थके आकार रूप होनेसे अथवा पदार्थका विकल्प होनेसे पदार्थमें जो दर्शन होता है वह प्रमाण होता है वह प्रमाण होता है । यह शकाकारका मनःप मुक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि पदार्थसे उत्पन्न होना यह प्रमाणताको सिद्ध कर सकनेका नियम नहीं बना सकता । देखो—दर्शनकी उत्पत्ति पदार्थसे होती है और अक्षु आदिक इन्द्रियसे होती है । तो पदार्थ और अक्षु आदिक इन्द्रिय दोनोंसे दर्शनकी उत्पत्ति होनेपर भी दर्शन पदार्थकी तो ग्रहण करता है और अक्षु आदिक इन्द्रियको ग्रहण नहीं करता । तब देख लीजिए—यही व्यभिचार भा गया । अक्षुसे उत्पन्न होता है दर्शन, किन्तु दर्शन अक्षु को न जानता और न ग्रहण करता है । तो अब यह बात न रही कि तदुत्पत्तिके कारण ज्ञानमें प्रमाणता प्राप्ता है । अब तद्रूपपनेकी बात देखिये—शकाकारने यही

यह सिद्ध हुआ कि एक पद धके ग्रहणके नियमसे ही किसी पुरुषकी प्रवृत्ति और निवृत्ति सिद्ध होती है अर्थात् कोई पुरुष इष्टमें लग रहा है तो उसने उस एक इष्टको ग्रहण ही तो किया और उमः १८८ की ग्रहण करनेके साथ जैसे उसकी उस इष्टमें प्रवृत्ति हुई है तो वही तो अन्य पदार्थसे निवृत्ति कहलायेगा ।

एकोपलम्भका नियम न माननेपर प्रमाणत्वके प्रतिनियमकी असिद्धि यदि एकोपलम्भका नियम न माना जाय तो जैसे अन्य सत्तानोमें प्रमाण होता रहता है पर वहाँ उससे कोई प्रवृत्ति नहीं करता और न कोई निवृत्ति करता । हो रहा दूसरे सत्तानोमें दर्शन । उन दर्शनोंसे क्या कोई दूसरा इष्टमें प्रवृत्ति कर लेता है अथवा अनिष्टसे हट लेता है क्या ? क्योंकि दूसरेका ज्ञान दूसरेके लिए तो कुछ नहीं है, अभिप्राय है । अभिप्रायसे प्रवृत्ति और निवृत्ति मान लेनेपर फिर तो प्रमाणकी खोज करना ही व्यर्थ हो जायगा । और इतना ही आनष्ट प्रस तर नहीं है, किन्तु अन्य भी विटङ्गना बन जायगी । जसे अन्तर्ज्ञानसे भी प्रवृत्ति और निवृत्ति बननेका प्रसंग आ जायगा, क्योंकि एकपलम्भका तो नियम नहीं । किसी भी पदार्थको जाननेकी जरूरत तो है नहीं । जिस किसी भी प्रातश्चाससे प्रवृत्ति हो जाय और निवृत्ति हो जाय तब यह नियम करना कि चाहे प्रत्यक्ष प्रमाण हो वह अपने और पदार्थकी उपलब्धिक रूपसे तो सत् स्वरूप है और परपदार्थकी उपलब्धि रूपसे असत् रूप है । तो प्रमाण ही स्वयं इस क्रम विवक्षाके अनुसार सद्यदात्मक सिद्ध होता है और इसी तरह प्रमेय भी सद्यदात्मक सिद्ध होता है । अर्थात् प्रमेय वस्तु अपने स्वरूपसे सत् है और पररूप से असत् है ।

प्रमाण और प्रमेयके स्वरूपविवरणमें कथंचित् उभयरूप तृतीय भङ्ग की सिद्धि -- देखिये । जब प्रमाण सद्यदात्मक सिद्ध हुआ और उसको तरह प्रमेय भी सद्यदात्मक सिद्ध हुआ तब फिर क्यों नहीं सब पदार्थोंका क्रम विवक्षाके अनुसार द्वैतरूप मान लेते हो ? मानना ही पड़ेगा । इस द्वैततामें किमीको विवाद होता ही नहीं है, हो ही नहीं सकता । सब सामने प्रत्यक्षकी बात है कि प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे है पररूपसे नहीं है । चाहे कोई दार्शनिक अपने दर्शनके आग्रहसे ऐसा न भी चाहे, नहीं मान रहा हो लेकिन उमको भी ज्ञान हम ही प्रकारका ही रहा है । जैसे भूतवादी पुरुष दर्शनका ज्ञान करनेपर भी मानते नहीं हैं । क्योंकि रागद्वेष संभावा हुआ है । उम रागद्वेषकी प्रेरणासे उस सत्यको सुबसे कहा नहीं जा सकता है लेकिन उस सत्यका मान तो हो ही गया है । तो इसी प्रकार सभी दार्शनिक देख रहे हैं कि प्रत्येक वस्तु सत्स्वरूप है व असत् स्वरूप भी है । अब चाहे उन्हें न मानें इस प्रकार लेकिन यह ज्ञान खतम कैसे हो सकेगा ? वह तो ज्ञानमें आ ही गया है । कोई भी उदाहरण ले लो, सब उदाहरणोंसे सब उदाहरणोंमें स्वरूपसे सत्त्व और पररूपसे असत्त्व पाया ही जायगा और नहीं तो अपना मतव्य सिद्ध करनेके लिए यह तो कहना

अथवा है ही नहीं कुछ तो उस द्रव्य तत्त्वका समझानेका फिर साधन क्या रहा ? अथवा पर प्रतिपादितमें उपलब्ध देनेके लिए साधन क्या रहा ? द्रव्योके द्वारा माना गए वह प्रमाण नहीं जाना जा सकता है । सर्वथा द्रव्यशास्त्रमें स्वयं ही प्रज्ञानको द्रव्य अर्थको दूसरोके लिए भ्रमझानेको समर्थ नहीं है, या उपलब्ध देनेके लिए भी समर्थ नहीं है ।

पराम्युपगत प्रमाणसे स्वाभिमत द्रव्य तत्त्वकी सिद्धिकी आवश्यकता — यदि कोई यह कहे कि हमने प्रमाण तो नहीं माना किन्तु अन्य दाशानिकोंने प्रमाण स्वरूप माना है, तो उनके उपाय स्वरूप द्वारा भी हम द्रव्यशास्त्रकी सिद्ध कर लेंगे ना यह भी नहीं कहा जा सकता । क्योंकि द्रव्यशास्त्रके मतमें सत्ता द्रव्य है और द्रव्योक्त द्वारा माने गएसे अगत् दर्शनकी प्रतिपत्ति की जाती है तो हमने अनवस्था द प माना है, दूसरोने जो प्रमाण माना है उसकी प्रमाणना सिद्ध करनेके लिए फिर किसी अन्य का मतव्य देखना होगा । फिर उस मतव्यको प्रमाण सिद्ध करनेके लिए तीसरा भी मतव्य देखना होगा । तो दूसरोके द्वारा माने गए प्रमाणसे माने सिद्धा तबो स्ववस्था करनेमें अनवस्था आती है, इस कारण यह ही मानना चाहिए कि एक ही द्वायकी प्राप्तिका नियम अन्य पदार्थके प्रभावको सिद्ध करना है, जो स्वयंका मङ्गल स्वरूप ही और परस्परसे प्रभावरूप हो ।

एकोपलम्भनियमसे वस्तुके समग्ररूप समझनेकी धारा — दर्शने तो एक ही पदार्थको उपलब्धि की । अब उस उपलब्धिमें दोनो वस्तु हई हैं कि अपने स्व रूपसे सद्भाव है और परस्परसे प्रभाव है । तो वह एकोपलम्भका नियम इस भावाभावात्मक तत्त्वको सिद्ध करता है । यदि एकोपलम्भका नियम न माना जाय माने जानने वालेने सीधा विमिश्रित इस एकको जान ही लिया है ऐसा एक ग्रहणका नियम न माननेपर तो न कोई प्रवृत्ति कर सकेगा और न कोई निवृत्ति कर सकेगा । केवल दर्शनमात्रसे जिसमें किसी पदार्थका ग्रहण नहीं है उससे कोई न कुछ प्रवृत्ति कर सकता है और न कुछ अनिष्टसे हट सकता है, प्रमाणान्तरकी तरह । जैसे कि दूसरेके आत्मा में होने वाले ज्ञानसे दूसरेको एक पदार्थका उपलब्ध भी नहीं होता, तब दूसरा न तो प्रवृत्ति कर सकता और न निवृत्ति कर सकता । तो इसी तरह स्वयंके उत्पन्न किए हुए दर्शनमें एकका उपलब्ध तो माना नहीं, किसी पदार्थका ग्रहण न माननेपर फिर प्रवृत्ति किस बलपर करेगा ? और अनिष्टसे हटना भी किस बलपर करेगा ? स्वयंका अथवा पदार्थका जिस किसीकी भी एककी जो उपलब्धि है उसीका नाम तो अन्यकी अनुपलब्धि है । जैसे किसी पदार्थको स्वरूपसे जान लिया तो उस हीका अर्थ है कि अन्य रूपसे प्रसत् उस पदार्थको जान लिया । और, उपलब्धिके विषयभूत पदार्थ हैं जो सत्ताको सिद्ध करनेका ही नाम अन्यका निषेध करना कहा जाता है और उपलब्धिके विषयमें प्रवर्तन करने वाला ही तो पुरुष परसे हटा हुआ माना जाता है । इससे

के लिए जो घट पट आदिक अनेक शब्द बोले जाते हैं तब फिर उनका प्रयोग करना निरर्थक हो जायगा । जैसे शब्दभेदसे अर्थभेद निश्चित है और प्रसिद्ध है, वैसे ही अर्थ भेदसे शब्दभेद भी निश्चित है । जैसे घट पद आदिक अनेक हैं । घटका कर्त्तृ है जलको भरने वाला एक पदार्थ । पटका अर्थ है आवरण कर सकने वाला एक पदार्थ । तो शब्दके भेदसे अर्थका भेद निश्चित माना गया है तो इस ही प्रकार अर्थके भेदसे भी शब्दका भेद निश्चित सिद्ध होना है । अर्थात् अर्थभेदसे यदि शब्द भेद नहीं माना जाता तो वाक्य वाचक नियमका व्यवहार सुगम हो जायगा ।

एक द्वारा एक अर्थका प्रतिपादन—एक पद द्वारा एक पदार्थ कहा जाता है, एक पदके द्वारा अनेक पदार्थ नहीं कहे जाते, इस कथनसे एक वाक्य एक साथ अनेक अर्थोंको विषय करे इसका भी निराकरण सम्भवा चाहिए । एक शब्द एक अर्थको विषय करता है और एक पद एक पदार्थको विषय करता है । एक वाक्य एक अर्थका विषय करता है एक वाक्य भी एक साथ अनेक अर्थोंको विषय नहीं कर सकता । जैसे प्रथम भग या कि वस्तु स्यात् सत् है तो वहाँ एक ही अर्थ ग्रहण किया गया । वस्तु स्यात् असत् है । वहाँ भी एक ही अर्थको ग्रहण किया गया । अब यहाँ कोई ऐसी प्राप्ति कर सकता है कि जो तृतीय भङ्ग है कि वस्तु स्यात् सत् असत् है तो यहाँ तो एक वाक्यके द्वारा दो पदार्थ ग्रहण किए गए तो ऐसी शक्ती न करना चाहिए । जहाँ यह तीसरा वाक्य बोला गया है कि स्वरूप और अरूप चतुष्टयकी अपेक्षासे समस्त वस्तु स्यात् सत् असत् ही हैं तो यहाँ क्रमसे अर्पित दोनों अर्थोंका उभय को प्रधानता विषय करने रूपसे स्वीकार किया गया हो तो वाक्य है और उसे उपचार से एक कहा गया है अर्थात् यहाँ क्रम विवक्षित है ना, और वह क्रम भी अन्तररहित है तो कालकी निकटताके उपचारसे वहाँ उन दो अर्थोंको विषय करने रूपसे एक वाक्य बताया गया है । जैसे कि सादृश्य उपचारसे भी शब्दको एक कहा है ऐसे ही काल प्रत्यासत्तिके उपचारसे यहाँ तृतीय वाक्यको एक कहा गया है । यहाँ उभयकी प्रधानता विवक्षित है । सत् और असत् शब्दको कहकर तीसरे भङ्गमें एक पदार्थ देखा गया है । वह एक पदार्थ क्या है ? दोनोंकी प्रधानता । क्रमसे अर्पित दो दृष्टियों द्वारा जो समझा गया है वहाँ कोई एक प्रधान है क्या ? क्या सत् प्रधान है ? अथवा क्या केवल असत् प्रधान है ? दोनोंकी प्रधानता हम तृतीय भङ्गमें विवक्षित है और चूँकि यह द्वन्द्व समासका रूप है तो हम तृतीय वाक्यमें स्वपदार्थ प्रधान माना गया तो यहाँ स्वतत्त्व हैं दो—सत्त्व और असत्त्व । तो दोनोंकी प्रधानता का विषय करने वाले तृतीय वाक्यके बोलनेमें कोई दोष नहीं है ।

एक क्रियाप्रधान होनेसे एक वाक्य द्वारा एक अर्थका प्रतिपादन—सात्पर्य यह है कि सभी वाक्य एक क्रियाप्रधान हुआ करते हैं अर्थात् एक ही वाक्यमें एक क्रिया रहा करती है । एक क्रियाका अर्थ है कि जो तिष्ठन्त वातु है जो वातु



हो पड़ेगा कि मेरा मतव्य नहीं है और इसके प्राप्ति भेद और अन्य मतव्य नहीं है । तो विषयको स्वीकार किये बिना पक्ष भी प्रगता अस्तित्व नहीं रख सकता है । तो ऐसे ही तत्त्वकी बात, द्रव्यकी बात, गुणपर्यायकी बात और विचारकी बात इस ही प्रकार है कि मेरा जो धादा है उस आशयके अनुसार वस्तु सत्त्वरूप है और उसमें विपरीत आशयकी अपेक्षासे वस्तु अवस्तुरूप है । इस प्रकार सिद्ध हुआ कि पदार्थ क्रमविचारासे उभयरूप है । इस तरह सप्तम ह्योमें तृतीयमङ्गली निश्चि होनी है ।

एक शब्द द्वारा वस्तुके भाव व अभिप्रायका कथन न हो सकनेके कारण अवस्तव्यत्वनामक चतुर्थ मङ्गलीकी उपपत्ति - यहाँ शब्दकार कहना है कि उभयरूपकी स्थितिमें जब विवाद नहीं है तब समस्त वस्तुवै फिर् अवस्तव्य है, यह कैसे कहा जा सकेगा ? तो इसके समाधानमें कहते हैं कि वस्तुके अवस्तव्य होनेका यही कारण है कि शब्द भाव और अभिप्राय इन दोनोंको क्रमरहित अर्थात् एक साथ एक ही समयमें विषय नहीं करता है । शब्दकी शक्तिका स्वभाव ही ऐसा है कि शब्द एक समयमें एक ही अर्थका प्रतिपादन करेगा । सभी पद एक ही पदके अर्थको विषय करते हैं । जैसे 'सत्' यह पद बोला तो 'सत्' यह पद वस्तुको विषय नहीं करता । 'असत्' यह पद वस्तुको विषय नहीं करता । यदि सत् पद वस्तुको विषय करने लगे और असत् पद वस्तुको विषय करने लगे तब तो इन दोनोंके किसी भी एक पदका प्रयोग करनेपर संशय हो जायगा कि इसमें क्या कहा गया ? सत् शब्द बोलकर असत् भी कहा गया, ऐसी स्थितिमें संशय हो जाना स्वाभाविक बात है कि सत् अर्थ है या असत् अर्थ है ?

एक पदकी एक पदार्थवाचकताका कथन - सभी शब्दोंमें यह बात लगी लेना चाहिए कि वह एक ही अर्थका प्रतिपादन करता है । गो' यह पद बोला गया तो यद्यपि कोषमें यह बताया है कि गो शब्द दिशा आदिक अनेक अर्थोंको विषय करने वाला गो शब्द एक नहीं है, किन्तु अनेक है । जब जिन अर्थोंकी धुनमें गो शब्द बोला है तब गो शब्दकी मुद्रा भीतरमें अर्थोंकी अनुकूल होती है । तो गो शब्द भी तत्त्वतः अनेक है, मगर सादृश्यके उपचारसे ही गो शब्दका एक रूपसे व्यवहार है । चूँकि 'ग' और 'गा' ये ही अक्षर हैं । उनके मन्त्रके वाचक ऐसा ही गो शब्द है तो ऐसी सदृशताके उपचारसे 'गो' शब्दसे एक रूपसे व्यवहार किया गया है । अन्यथा अर्थान् सादृश्य उपचारसे एकत्वका व्यवहार न माना जाय किन्तु सर्वथा एकत्व माना जाय । उपचारकी बात समाप्त कर दी जाय तो सब ही पदार्थ एक शब्दके द्वारा वाच्य बन जायेंगे । क्योंकि अतः सादृश्य उपचारके बिना ही 'गो' में एकत्व मान लिया गया जो सारे शब्दोंमें उपचार किए जाने योग्य कोई बात नहीं है । और जब उपचारके बिना ही एकत्व मान लिया तो सभी शब्दोंमें एकता आ गई और सभी पदार्थ फिर एक शब्द द्वारा वाच्य बन जायेंगे । ऐसी स्थितिमें एक एक पदार्थके लिये एक एक शब्दोंके प्रयोग करना व्यर्थ हो जायगा । जैसे घट पट आदिक अनेक पदार्थोंको कहने

कि श्वेतक स्यात् शब्द उन धर्मोंकी सूचनामे सामर्थ्य रखता है जो धर्म इस भगमें विवक्षित नहीं है और जिन्हे कहा भी नहीं गया है । अब इस समय यह भी समझ लेना चाहिए कि शब्द विधि वचनकी सूचना देनेके सामर्थ्य विशेषका उल्लेखन करना हम्रा व्यवहारमें नहीं पाया जाता । अर्थात् शब्दका वाच्य कोई धर्म है उसका सत्त्व बता देता है, तो विधि वचनको अर्थात् नियत अर्थको कहनेकी सूचना देनेका सामर्थ्य है शब्दमे सो उसका उल्लेखन करके शब्द व्यवहारमे प्रवृत्ति कराये ऐसा नहीं पाया जाना । अर्थात् अपनी सामर्थ्य विशेषके अनुसार नियत अर्थकी सूचनामें ही शब्द प्रवृत्त होते हैं, इसी कारण शब्द एक सीध भाव और अभाव दोनोंको नहीं कह सकते ।

सत्त्व असत्त्व दोनोंका सकेत करने वाले एक शब्दसे दो अर्थ समझ लेनेका शक्ताकार द्वारा कथन — यहाँ शक्ताकार कहता है कि सकेतके अनुसार शब्द की प्रवृत्ति होती है । जिस शब्दका जिन अर्थके लिए हम सकेत बनाते उस शब्दके द्वारा उन अर्थको कह दिया जाता है । तो हम यदि एक साथ सत्त्व और असत्त्व धर्मों का प्रतिपादन करने वाले कोई शब्द सकेतित कर लें तब तो वह शब्द उन दोनों धर्मों का वाचक हो जायगा । फिर तो विरोध न आयगा । जैसे कि व्याकरणमे सज्ञा शब्द एक साथ अनेक अर्थोंका प्रतिपादन कर देता है । जैसे कृदन्त प्रकरणमे शतृ और शानच् इन दोनों प्रत्ययोंकी सत् संज्ञा की गई है तो इस सकेतके अनुसार जिस किसी भी सिद्धिके प्रकरणमे सत् संज्ञाका नाम आया हो वो वही शतृ और शानच् दोनोंका कथन हो जाता है । तो ऐसे ही सत्त्व धर्म और असत्त्व धर्म दोनोंके प्रतिपादन करनेमें जिस शब्दका हम सकेत बना दें वही सकेतित शब्द उन दोनों धर्मोंका वाचक बन जायगा वही फिर विरोध कैय आ सकता है ?

सकेत बना लेनेपर भी वाचक वाच्यकी शक्ति अशक्तिमे अन्यतरके ही व्यपदेशकी सम्भवा — उक्त श्रुतिके उत्तरमे कहते हैं कि सकेतका भी विधान बना लिया जाय फिर भी कर्ता और कर्मकी अर्थात् वाचक और वाच्यकी शक्ति और अशक्ति इन दोनोंमेंसे किसी एकका ही व्यपदेश शब्द द्वारा हो सकता है । जैसे कि लोहेके द्वारा काष्ठ और बज्रके लेखन और अलेखनकी तरह । जैसे लोहेकी कलममें, काष्ठके लेखनमें तो शक्ति है उस प्रकारसे लोहेमे बज्रको लेखनेमे शक्ति नहीं है । और जैसे बज्रके लेखनेमें उस लोहेमें अशक्ति है उस प्रकार काष्ठके लेखनमे उस लोहकी अशक्ति नहीं है । यह तो हम्रा कर्मकी शक्ति और अशक्तिमेंसे एकका व्यपदेश । अब कर्मकी दृष्टिसे देखिये जैसे काष्ठ लोहेके द्वारा लिखा जा सके इस बातका काष्ठमें शक्ति है उस प्रकार लोहेके द्वारा लिखा जा सके ऐसी बज्रमें शक्ति नहीं है । अथवा लोहेके द्वारा लिखा जा सके ऐसी शक्ति बज्रमें नहीं है । अर्थात् जिस प्रकार बज्रमे लोहेके द्वारा लिखे जानेकी अशक्ति है, उस प्रकारसे काष्ठमे लोहेके द्वारा लेख्य होन की अशक्ति नहीं है । तात्पर्य यह है कि कर्ता कर्मकी शक्ति और अशक्तिमेंसे किसी

अग्नी विभक्ति महिन है ऐसा एक प्रयोग ही एक वाक्यमे होता है । चाहे एक दो अममाहिनी क्रिया भी वाक्यमे पड़ी हुई हो पर समाहिनी क्रिया केवल एक होनी है । जैसे—मैं भोजन करके अग्रुक गांव जाऊंगा । तो यहाँ क्रिया तो एक ही हुई—जाऊंगा', भले ही 'भोजन करके' एक क्रिया भीतर पड़ी हुई है लेकिन यह असमाहिनी क्रिया है । यहाँ वाक्य समाप्त हो गया, या वक्तव्य समाप्त हो गया । यह सूचना अममाहिनी क्रिया नहीं कर सकती । जाऊंगा' यह शब्द सूचना देता है कि कहना था, उसे पूरा कह दिया गया है । तो जो गम त वाक्य एक क्रिया प्रधान हुमा करते हैं । अतएव वाक्य अर्थको ही विषय करने वाले प्रसिद्ध हैं । अर्थात् वाक्य एक अर्थको ही विषय करता है ।

प्रथमभगमे प्रयुक्त सत् व स्यात् शब्दका वाच्य—उक्त विवरणोंसे यहाँ सिद्ध हुमा कि शब्द एक अर्थका ही प्रतिपादक होनेकी वाक्ता स्वभाव रखता है । क्योंकि शब्दमें सूचनाका जो सामर्थ्य विशेष है उसका उल्लेख नहीं होता । 'सत्' इस शब्दमें सत्त्व मात्रको कहनेका सामर्थ्य है असत्त्व आदिक अनेक धर्मोंके कहनेमे उस सत् शब्दका सामर्थ्य नहीं है । इसी प्रकार स्यात् शब्दकी बात सुनो । यहाँ सप्तमभगमें स्यात् सत्, स्यात् असत् आदिक प्रयोग है ना, तो प्रत्येक शब्दा यहाँ अर्थ बनाया जा रहा है । सत् शब्दका अर्थ बता दिया गया और सिद्ध किया कि सत् शब्दका अर्थ केवल सत्त्व मात्रके कहनेमे सामर्थ्य है । असत्त्व आदिक अनेक अर्थोंके कहनेमे नहीं । तो इसी प्रकार स्यात् शब्द दो रूपोंमें निरखा जाता है वाचक और शासक, वाचकका अर्थ है इन अन्य शब्दोंकी तरह किसी धर्मको कहने वाला और शासकका अर्थ है कि जो सत् स्पष्ट नहीं कहो गई है उसका भी ध्यान करने वाला । अर्थात् न कहे गए अर्थका भी जो कि न्यायप्राप्ति है उसका सूचित करने वाला । तो अब स्यात् शब्दको वाचक दृष्टिमें देखते हैं तब स्यात्का सामर्थ्य अनेकान्तमात्रके कहनेमें है । स्यात् शब्द का वाच्य अनेकान्तमात्र है, किन्तु एकान्तके वचन करनेमें उसका सामर्थ्य नहीं है । अब हम स्यात् शब्दको शासकपक्षकी दृष्टिमें निरखते हैं तो स्यात् शब्दका सामर्थ्य विशेष अविबक्षित समस्त धर्मोंकी सूचना करनेमे है याने जिन धर्मोंको उस भगमें नहीं कहा गया है और उस भगमें विवक्षा भी नहीं है उन समस्त धर्मोंको सूचित करता है स्यात् शब्द । हाँ विवक्षित पदार्थके कहनेमें स्यात्का सामर्थ्य नहीं है । जैसे प्रथम भग है—सर्व स्यात् सत् । तो उस भगमें सत् धर्मका प्रयोग स्पष्ट किया गया है और यहाँ हम भगकी विवक्षा है । तो शासक स्यात् शब्द सत्को कहनेमें सामर्थ्य नहीं रख रहा किन्तु जो विवक्षित भी नहीं कहा गया भी नहीं ऐसे असत्त्व धर्मको कहनेमे सामर्थ्य रख रहा है । अन्यथा अर्थात् यदि दोष स्यात् शब्द विवक्षितको ही, सत् भगमें ही कहनेमें सामर्थ्य रखता हो तब तो स्यात् कहनेके बाद फिर सत् शब्दका कहना व्यर्थ है क्योंकि स्यात् शब्दने ही सत् धर्मको बना दिया है । फिर उस सत् धर्म के या विवक्षित धर्मके वाचक शब्दका प्रयोग करना व्यर्थ हो जायगा । इससे सिद्ध है

दिया जाता है तो यद्यपि वहाँ देखो एक शब्द बोध रखा गया, किन्तु लुप्त शब्दों पर दृष्टि देने पर वहाँ शब्द एक नहीं समझना है किन्तु अनेक शब्द हैं, यह समझना । अब वहाँ भी शब्द बोध 'हा और जो शब्द लुप्त किये गए उनमें सदृशता है और वाच्यका समाप्ति है इस कारण एकत्वका उपचार किया गया है । और, तब एक शब्दका प्रयोग है ऐसा व्यवहारमें कहा जाता है । जिन व्याकरणोंके यहाँ जैसे जैनेन्द्र व्याकरणमें इस शब्दको स्वाभाविक कहा गया है । ये शब्द स्वाभाविक रूपसे लुप्तप्रक्रियाके बिना ही द्विवचनान्त और बहुवचनान्त किए जाते हैं । मो इस प्रक्रियामें जब वृक्ष शब्दमें द्विवचनका प्रत्यय जोड़ा गया या बहुवचनका प्रत्यय लगाया गया तो वह स्वभावसे अपने अभिव्येयका याने दोका या बहुवचनका प्रतिपादक हो जाता है । दो व बहुत वाला अर्थ विभक्ति बना देना है । प्रत्ययवान प्रकृतिमें एकत्व, द्वित्व, बहुत्वसे विशिष्ट पदार्थके कथनकी सामर्थ्य है । यदि विभक्त्यन्त पदोंमें स्वभावसे ही दो बहुत आदिकसे युक्त अपने अभिव्येय अर्थको कहनेका सामर्थ्य न माना जाय तो फिर किसी भी प्रकार शब्द व्यवहार बन ही न सकेगा । वाक्योंमें एकदम सुगम रीतिसे विभक्त्यन्त पद्धतिका प्रयोग होता है और उससे उस ही प्रकारका अर्थ जान लिया जाता है, वह व्यवहार भी न न बन सकेगा । इससे मानना चाहिए कि पदोंमें स्वभावसे ही अपने अपने अभिव्येय अर्थका प्रतिपादन करनेका सामर्थ्य है ।

वृक्षाः इस पद द्वारा प्रधानतासे ही अनेक और एक अर्थोंके कथनका असामर्थ्य — उक्त सिद्धांतके सम्बन्धमें यहाँ शकाकार कहता है कि देखिये — 'वृक्षा' यह एक पद है जिसमें बहुवचनका जस् प्रत्यय लगा है सो प्रत्ययवान प्रकृतिको पद कहा करते हैं और उस पदका वाच्य अनेक और एक दोनोंको ही स्थापित करने माना है । उस एक पदका एक ही अर्थ वाच्य है ऐसा नहीं है । इसी विषयको समझ भद्राचार्यने वृक्ष स्वयम्भू स्तोत्रमें कहा भी है — अनेकमेक च पदस्य वाच्य वृक्षा इति प्रत्ययवत्प्रकृत्या । अर्थात् — प्रत्ययवान् प्रकृतिके कारण 'वृक्षा' इस पदका वाच्य अनेक और एक पदार्थ है । तब यह कहना कि एक पद एक ही अर्थका प्रतिपादन करता है यह कैसे सगत है ? उक्त शकाके उत्तरमें कहते हैं कि प्रत्ययवान प्रकृतिको दिव्यकर और स्वयम्भूस्तोत्रका प्रमाण देकर जो एक पदको अनेक अर्थका प्रतिपादन करने वाला सिद्ध करना चाहता है वह युक्तिसंगत नहीं है । यहाँ वह शकाकार यह पूछा जाने योग्य है कि उस पदके द्वारा जो अनेक और एक अर्थ वाच्य बना है तो एक ही बार एक ही समयमें क्या प्रधानतासे अनेक और एक दोनों वाच्य हुए हैं अथवा गोण और प्रधान भावसे अनेक और एक वाच्य हुए हैं ? 'वृक्षा' यह कहकर जो अनेक वृक्ष इह प्रकार का ज्ञान होता है तो वृक्ष अतिशय प्रेक्षा तो एकपना है और अनेक वृक्षोंसे जाना जा रहा है अथवा अनेकपना है तो इस तरह यहाँ जो अनेक और एक जाना जा रहा है एक 'वृक्षा' इस पदके द्वारा सो यह बताओ कि अनेक और एक दोनों ही प्रधान भावसे जाने जा रहे हैं ? यह तो कह नहीं सकते कि 'वृक्षा' इस पदके द्वारा अनेक

एककी ही शब्दके द्वारा प्रतिनियत रूपसे व्यवस्था बनती है यानि शब्दक, कितना ही संकेत कर लिया जाय पर प्रयोग करने वाले पुरुषका जहाँ लक्ष्य है समझने सम्झने का वहाँ ही ससका व्यपदेश होता है। इसी प्रकार जब शब्दमें घटित कर २। एक ही पदार्थसे एक बार शब्दके प्रतिपादनकी शक्ति है पर एक शब्दमें प्रतिपादनकी शक्ति है और एक शब्दमें अनेक पदार्थोंमें प्रतिपादन करनेकी शक्ति नहीं है। क्योंकि सकेत शब्दकी शक्तिकी अपेक्षासे ही प्रवृत्ति होती है। कोई ऐसा सोचे कि अनेक अर्थोंके प्रतिपादन करनेकी शक्ति न भी हो नो भी सकेतकी वजहसे अनेक अर्थोंका प्रतिपादन हो जायगा सो बात सम्भव नहीं है। सकेत भी प्रतिपादन शक्तिकी अपेक्षास प्रवृत्त होता है

सेना आदिक शब्दोंकी भी एकार्थवाचकता -यहाँ कोई ऐसा आशङ्क कर सकता है कि ऐसे भी कुछ शब्द हैं जिनकी अनेक अर्थोंमें प्रवृत्ति होती है। जैसे— सेना, वन आदि। तो सेना शब्दके कहनेसे हाथी, घोड़ा, शस्त्र, सुभट आदिक अनेक पदार्थोंका बोध होता है और वन शब्दके कहनेसे अनेक प्रकारके पेड़ फल—फूल आदि सभीका अर्थ जाना जाता है। तो ऐसा सेना एक शब्द है पर उसकी अनेक अर्थोंमें प्रवृत्ति है, वन शब्दकी भी अनेक अर्थोंमें प्रवृत्ति है। ऐसा आशङ्का की जा सकती है पर यह आशङ्का व्यर्थ है। कारण यह है कि सेना शब्दमें अनेक अर्थ नहीं बहे। एक किन्तु हाथी, घोड़ा, रथ, प्यादे आदिकका प्रत्यासत्ति विशेष रूप एक अर्थका ही सेना शब्दके द्वारा प्रतिपादन हुआ है। इसी तरह वन, युध, पक्ति, माला, पानक आदि आदिक शब्द भी एक ही अर्थका प्रतिपादन करते हैं अनेक अर्थोंका नहीं। इन शब्दका वाच्य अनेक पदार्थोंका समूह रूप कोई प्रत्यासत्ति विशेष रूप एक ही अर्थ है, अनेक अर्थ नहीं है।

द्विवचनान्त बहुवचनान्त द्वारा भी एक एक शब्द द्वारा अपने अपने अभिधेयका अभिधात—जब यहाँ शङ्काकार कहना है कि 'वृक्षो' ऐ। द्विवचनका पद है वह तो दो वृक्षोंको बताता है। शब्द एक है वृक्षो पर उसका अर्थ होता है दो वृक्ष, अथवा कहा—वृक्षाः यह बहुवचनका शब्द है उसका अर्थ होता है बहुतसे वृक्ष। तो देखो, एक शब्दमें अनेक अर्थका प्रतिपादन कर दिया। यदि यह आशङ्क किया जाय कि एक शब्द अनेक अर्थोंको नहीं जानता, किन्तु एक ही अर्थको जानता है, तब तो यह समस्या आ जायगी कि 'वृक्षो' इस शब्दसे दो वृक्ष कैसे जान लिए गये? वृक्षो इस शब्दसे बहुत वृक्ष कैसे जान लिए गये? इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि व्याकरण शास्त्रके जानने वालोंने समझा होगा कि वृक्षो, वृक्षाः ये पद द्विवचनान्त और बहुवचनान्त कहे गए हैं। तो वहाँ दो प्रक्रियाएँ हैं। पाणिनीय व्याकरणके अनुसार जितने वृक्षोंका अर्थ वाच्य बनाना है उतने वृक्ष शब्द रखे जाते हैं। फिर उनमें द्विवचन का प्रत्यय लगाया जाता है और उस समय एक ही पद रखकर दोष पदोंका लोप कर

प्रमाणवाक्यकी भी प्रधानैकार्थवाचकता—प्रब शकाकार कहता है कि समस्त वाक्य गौण और प्रचारका सम अर्थको कहा करते हैं ऐसा जब यहाँ निर्णय दिया है तब फिर प्रमाण वाक्य कैसे बनेगा क्योंकि प्रधाननाकारमे समस्त धर्मात्मक वस्तुका प्रकाशक प्रमाण वाक्यको माना गया है और अब यहाँ कहा जा रहा है कि सभी वाक्य गौण और प्रधानरूपसे अनेक और एक तत्त्वका प्रतिपादन करते हैं तब फिर यह प्रमाण वाक्य कैसे बनेगा जिससे कि यह कहा जा सके कि सकल प्रदेश, प्रमाणाधीन हुआ करता है। इस शकाके उत्तरमे कहते हैं कि प्रमाण वाक्यसे भी एक प्रधान अर्थ की वाचकता सिद्ध होती है। यहाँ काल आदिकके द्वारा अभेद करके प्रथवा अभेदोपचार करके जो कि द्रव्य विक्रयकी और पर्याय विक्रयकी विवक्षामे पडा हुआ है उस अभेद और अभेदोपचारसे सपर्यय वस्तुका कथन किया जाता है। इस बातको अब स्पष्टतया समझिये कि द्रव्याधिकनयसे तो एक ही द्रव्यका जो कि अनन्त पर्यायात्मक है उसका ग्रहण किया गया। तब देखिये कि प्रमाण वाक्य अनेक अर्थ वाला न रहा वह एक अर्थका ही वाचक रहा। तो यहाँ इस प्रमाण वाक्यसे जाना तो एक ही द्रव्य की है, किन्तु अनन्त पर्यायात्मक एक द्रव्यको जाना है। सो द्रव्याधिकनयकी विवक्षामे यह प्रमाण सकलादेश हुआ है किन्तु वहाँ एक ही अर्थको समग्ररूपसे, अनन्त पर्यायात्मकरूपसे जाना है अब पर्यायविक्रयकी विवक्षाकी बात देखिये ! समस्त पर्यायों का जो कि काल आदिकमे अभिन्न है अर्थात् निकट समय रखता है ऐसे उन समस्त पर्यायोंका अभेदोपचार करनेसे उपचरित एक वस्तु ही तो प्रमाणवाक्यका विषय बना, अतएव कोई सा भी वाक्य पदकी तरह अनेक अर्थोंको एक साथ प्रधानतासे कहे यह बात भिन्न नहीं होती। अर्थात् एक वाक्य एक अर्थको ही प्रधानतासे कहता है। उसके साथ गौण अर्थ जुडा हुआ है फिर भी प्रधानतासे उन अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करने की शक्ति एक शब्दमे नहीं है।

सहस्रों सकेत किये जानेपर भी शब्द, पद, वाक्यमें प्रतिनियत एक अर्थके प्रतिपादनकी शक्तिका व अन्यार्थ प्रतिपादनकी अशक्तिका अन्तिक्रम—हुजारों भी सकेत कर लिए जायें तो भी वाचक वाच्यमे शक्ति अशक्तिका अतिक्रमण नहीं हो सकता। वाचक वाच्यमे किसके प्रतिपादनकी शक्ति है प्रथवा अशक्ति है उसका वल्लक्षण जब हुजारों सकेतोंमे नहीं हो सकता तब समझिये कि हुजारों सकेतोंसे भी वाचक और वाच्यको शक्ति और अशक्तिका उत्पन्न न हो सकनेके कारण यह बात निर्दोषतया सिद्ध है कि एक शब्द एक ही अर्थका वाचक होता है अन्यथा अर्थात् एक शब्द यदि अनेक अर्थोंका वाचक बन जाय तो फिर अबाधुषत्व आदिक शब्दादिकके धर्म न हो सकेंगे। जैसे कि एक अनुमान प्रयोग किया जाता है उसमें शब्दको अबाधुष कहा गया है तो बहुत इन्द्रियके द्वारा ज्ञान उत्पन्न करानेकी शक्ति नहीं है शब्दमे इस-लिए शब्दको अबाधुष कहा है, तो वहाँ अब यह भी कहा जा सकता—जब कि एक शब्दको शक्ति अशक्तिका अतिक्रमक व अनेक अर्थका वाचक मान लिया तो फिर कह

और एक दोनो एक समान प्रधानतासे जाने जा रहे हैं क्योंकि इस तरहकी प्रतीति हो नहीं जा रही है। वृक्ष जातिके माध्यमसे वृक्ष द्रव्य वृक्ष शब्दसे कहा गया है। अर्थात् वृक्षा में जो वृक्ष शब्द प्राकृतिक है उस प्राकृतिक शब्दसे वृक्ष शब्द ही एक प्रकाशित होता है। फिर उस वृक्ष द्रव्यके प्रकाशके अनन्तर अर्थात् वृक्ष द्रव्य मात्रकी जानकारी के बाद फिर लिंग और फिर एक दो आदिक सख्यायें इस तरहसे उस प्रबन्धमे युक्त विविक्तके द्वारा प्रतीति होती है सो क्रमसे प्रतीति होती है। तब-यहाँ यह कहा जा सकता कि वृक्षाः यह शब्द कहकर एक समयमें ही एक साथ अनेक और एक दोनोको प्रधानतासे जानकारी हुई है।

पद और वाक्यमे अनेक और एक अर्थको गीण और प्रधानभावसे कहनेकी योग्यताका वर्णन—शब्द प्रधानतासे एक अपने अभिधेयको कहता है इस सम्बन्धमें कहा भी है कि शब्द पहिले अपने अर्थको कहता है फिर अपने अर्थको कहकर उसमें ध्वनित जो अन्य अर्थ है उससे सम्बेदन द्रव्यको कहते हैं, पहिले तो शब्दने निमित्तिकी अपेक्षा न रखकर केवल अपने अर्थको कहा और अब विभक्तिका क्रम आते ही उस अर्थके कहनेके बाद लिंगको कहा और सख्याको कहा सो इस प्रकार ही लोगो को शब्दो द्वारा अर्थकी प्रतीति होती है। हाँ इस तरहसे माना जाय कि वृक्षा यह कहनेपर प्रधानतासे तो वृक्ष अर्थ जाननेमें आया है और बहुत्व सख्या याने बहुत है यह बात गीण रूपसे जाननेमें आयी है क्योंकि शब्द द्वारा पदार्थ कहा कोन गया ? यह बात मुख्य है फिर भी किस प्रकारका पदार्थ कहा गया यह इसके बादकी बात ही तो इस तरह प्रधानतासे तो वृक्ष अर्थ जाननेमें आया और गीणभावसे बहुत्व सख्या जानने में आयी, यो माननेमें किसीको भी विरोध नहीं है, क्योंकि प्रधानता और गीणताका यह पक्ष अभिमत ही है। तो प्रकृतक वाक्यमे जो स्यात् शब्द कहा गया है उस निपात के द्वारा जिसमे कि अनेक धर्मोंकी आकाश की गई है याने जिस भगमें स्यात् शब्द जुड़ा है उसके विपरीत अन्य धर्मोंको स्यात् शब्द चल रहा है, वहा स्यात् शब्द यह निराकरण करता है कि उन अनेकोंकी अपेक्षा न रखकर अर्थात् अविवक्षित धर्मोंकी अपेक्षा न रखकर केवल एक ही विवक्षित भगका प्रधानतासे धारण करता है, अप्रधानतासे भगका धारण नहीं करता गुणानपेक्ष नियमका निराकरण किया गया है स्यात् पद द्वारा जिससे कि यह सिद्ध है कि स्यात् इस निपात शब्दका यह अर्थ है कि वह अविवक्षित अनेक धर्मोंकी अपेक्षा रख करके प्रकृत भगकी बातका समर्थन करता है। जिसने भी वाचक तत्त्व हैं वे सब गीण और प्रधान अर्थको लिए हुए हैं और वाच्य तत्त्व भी गीण और प्रधान अर्थको लिये हुए हैं, इस कारण वाक्य गीण और प्रधान अर्थका वाचक होता है ऐसा कहनेमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है। जो इस शासनसे द्वेष रखते हैं उनके लिये वह आक्षेप पथ्यभूत नहीं है। अर्थात् उनका वहाँ अपवाद है बरबादी है।



कहनेकी शक्ति है उस अर्थका भी अतिक्रम नहीं करता । और जिस अर्थको क नेकी शक्ति नहीं है ऐसी कमत्रारोका भी अतिक्रम नहीं करना । इससे यह व्यवस्था बनी हुई है कि प्रत्येक शब्द अपने ही अश्विष्यको कहेंगे अन्य अर्थको न कहेंगे । अथवा किसी परिस्थितिमें एक शब्द अन्य अर्थोंको भी गीण करसो सके । करदे, पर प्रधान-भाव रूपसे अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करनेकी एक शब्दमें सामर्थ्य है ही नहीं । इस कारण यह कथन सगत हो है कि स्यात् इस शब्दके द्वारा अनेकान्तमात्रका प्रतिपादन होता है, अनेक अर्थोंका नहीं । तथा स्यात् शब्द अविवक्षित समस्त अर्थोंकी सूचना करता है वह विवक्षित अर्थकी सूचनाके लिये नहीं है । और लौकिक शब्दोंमें जो बहुवचनान्त प्रयोग हैं उन प्रयोगोंमें जो एक और अनेक दोनोका अर्थ व्यक्त होता है तो वहाँ एक तो जाना गया प्रधानरूपसे और अनेक जाना गया गीण रूपसे इस तरह गीण प्रधानरूपसे एक और अनेक अर्थ पदके व च हो जयेंगे । पर प्रधानरूपसे एक और अनेक दोनो एक पदके वाच्य नहीं हो सकते हैं । इस तरह स्यात् सर्व अवक्तव्य ही है, क्योंकि एक साथ कहा नहीं जा सकता सो यह चौथा अंग उत्पन्न हो जाता है ।

सप्तमभागीके पञ्चम षष्ठ और मष्टमभागीकी निष्पत्ति—इस प्रसंगमें यहाँ तक स्याद् अस्ति स्याद् नास्ति, स्याद् अस्तिनास्ति, स्याद् अवक्तव्य इन चार भागोंकी साधनाका बखान किया' अब यह बताते हैं कि द्रव्य और पर्यायको व्यस्त और समस्त रूपसे आश्रय करके अर्थके तीन भागोंकी व्यवस्था बनती है । अर्थात् द्रव्यका और समस्त द्रव्य पर्यायोंका एक साथ आश्रय करके बनता है स्याद् अस्ति अवक्तव्य, पर्याय का और एक साथ समस्त द्रव्य पर्यायोंका आश्रय करके बनता है स्याद् नास्ति अवक्तव्य और व्यस्तरूपसे अर्थात् क्रमशः द्रव्य पर्यायका और समूहका अर्थात् एक साथ अक्रमसे द्रव्य पर्यायका आश्रय करके बनता है स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्य । यहाँ जब पंचम भागीकी प्रवृत्ति होती है तब सत् इस प्रकार रूपसे याने व्यस्त रूपसे द्रव्यका आश्रय करके कहा है अर्थात् प्रथम जो स्वतन्त्र अर्थ है जिसकी साधनाके लिए अंग हो रहे हैं उसको पर्यायार्थिकनयकी विवक्षासे द्रव्यरूप स्वीकार किया है । उस व्यस्त द्रव्यका और एक साथ अस्ति द्रव्य पर्यायोंका जब आश्रय करते हैं तो अर्थ स्यात् सत् अवक्तव्य है इस वाक्यकी प्रवृत्ति होती है अर्थात् पंचम भङ्ग निवर्तन होता है । द्रव्यका आश्रय करनेपर सत् अर्थ विवक्षित होता है जिसकी विधि बताना है वह द्रव्य रूपसे विवक्षित होता है । और, जिसका निषेध करना है उसको पर्याय रूपसे विवक्षित कहा करते हैं । तो द्रव्यके आश्रय करनेपर सत् अर्थ विवक्षित होता है और एक साथ द्रव्य पर्यायका आश्रय करनेपर चूँकि वह कहा नहीं जा सकता इसलिए अवक्तव्यपना विवक्षित होता है । यो पंचम भागीकी निष्पत्ति हुई । अब उस ही प्रकार व्यस्त पर्याय का आश्रय करके और समस्त द्रव्य पर्यायोंका आश्रय करके यह अर्थ व्यवहार बनता है कि सर्व स्यात् असत् अवक्तव्य हो है । यहाँ पर्यायके आश्रयमें असत् अर्थ विवक्षित है । इस प्रक्रियामें जिसकी विधि करना है उसका आश्रय तो द्रव्यार्थिकनयसे होता है

सकेंगे कि रूपकी तरह चक्षुःशामाको उत्पन्न करनेकी शक्ति शब्दमें है सो वह वाक्य ही है अथवा रसकी तरह रसना जानकी उत्पन्न करनेकी शक्ति है शब्दमें इसलिये वह रासन है अर्थात् रसना इन्द्रिय द्वारा जाने योग्य है । इसी तरह गन्ध आदिककी तरह घ्राण आदिक ज्ञानकी उत्पन्न करनेकी शक्ति शब्दमें होनेसे वह शब्द घ्राण आदिक इन्द्रियसे ज्ञातव्य है । इस प्रकार शब्दमें अवाक्षुषत्व घ्रासनय आदि धर्म शब्दमें न रहेंगे अथवा उस शब्दमें अवाक्षुषत्व और रासनय आदिक धर्म की बन जायगी या फिर अश्रावणत्व य ने कण इन्द्रिय द्वारा भी श्रावण करनेमें नहीं पाये यह सिद्ध हो बैठे । अर्थात् शब्दको अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करने वाला मानना अब कोई प्रतिनिधय नहीं ठहर सकता । कोई भी शब्द किस ही अर्थको दर्शाता है । सो इस विदम्बना को भेटनेमें यही स्वभाव समर्थ है कि शब्दमें एक अर्थका वर्णन करनेकी शक्ति पैदा हुई है । सो जिस कारण कि स्वशक्तिका अतिरिक्त मान लिया शब्दादिक अपनी शक्तिका उल्लंघन करने लगे और इसी बलपर अवाक्षुषत्व आदिक शब्दादिकके धर्मका बैठे अतः जितने भी पररूप हैं, अन्तः शब्दके रूप हैं उतने ही प्रति शब्दके स्वभावान्तर बन जायेंगे अर्थात् एक शब्दका सभी पदार्थोंके साथ वाक्य वाक्यभाव सम्बन्ध बन जायगा, पर ऐसा तो नहीं है । इससे मानना पड़ेगा कि शब्द केवल अपने ही अर्थ के प्रतिपादन करनेका स्वभाव रखता है अथवा तो शब्दादिकका स्वरूप भी न बन सकेगा ।

शक्ति अशक्तिका अतिरिक्त माननेपर स्यात् वृथा आदि सर्व शब्दों द्वारा स्व अभिधेयके अभिधानकी सिद्धि - यदि कहा जाय कि शब्दमें चक्षु आदिक ज्ञानकी उत्पन्न करनेकी अशक्तिका उल्लंघन सवथा असम्भव है याने शब्दमें चक्षु इन्द्रियजन्य ज्ञानको उत्पन्न करनेकी शक्ति नहीं है, इस अशक्तिका कभी शब्द उल्लंघन नहीं करता इस कारणसे शब्दके धर्म अवाक्षुषत्व घ्रासनय आदिक बनते हैं जैसे कि श्रावण आदिक मानने कणके द्वारा शब्द सुने इस ज्ञानकी उत्पन्न करनेकी शक्तिका उल्लंघन न करनेसे शब्दका धर्म श्रावण कहा गया है याने शब्द कर्ण इन्द्रिय द्वारा ज्ञात माना गया है ऐसे ही शब्दमें चक्षु रसना, घ्राण आदिक इन्द्रिय द्वारा ज्ञान उत्पन्न करनेकी शक्ति नहीं है, उस अशक्तिका भी उल्लंघन नहीं करना । अतः शब्दमें अवाक्षुषत्व आदिक धर्म माननेका प्रसंग न आयगा । यदि लोकाकार यह कहे तो फिर ठीक ही तो हो गया । अतः आदिक पद, शब्दादिकका ही प्रतिपादन करनेकी शक्ति रखते हैं सो इस शक्तिका तो उल्लंघन नहीं हुआ, और प्रधान भावसे ही अनेक धर्मों को कहने की शक्ति नहीं रखते सो उस अशक्तिका उल्लंघन न करने से एक शब्द अनेक अर्थ एक साथ सम्भव नहीं हो सकते हैं यह बात बिल्कुल मान लेनी चाहिए । तात्पर्य यह है कि एक शब्द अपने धर्मोंका प्रतिपादन करनेकी शक्ति रखता है और वह ज्ञानतासे अनेक धर्मोंको कहनेकी शक्ति नहीं रखता सो शब्द अपनी शक्तिका भी उल्लंघन नहीं करता । और अपनी अशक्तिका भी उल्लंघन नहीं करता । जिस अर्थको

जाना है उसी प्रकार व्यक्ति क्रमेणासे सामान्य बने सो नहीं । यदि सामान्यको सर्वरूप से माना जावे तो वह शब्द द्वारा नहीं कहा जा सकता है । क्योंकि ऐसे सामान्यकी प्रतिपत्तिका अर्थ क्रियामे उपयोग नहीं है । जैसे कि यौग सिद्धान्तमें सामान्यको माना है आदिगुणो, व्यापक । एक ऐसे सामान्यसे कोई अर्थक्रिया नहीं बनती है । जैसे एक गोत्व सामान्य है अर्थात् गाय सामान्य और ऐसा सामान्य कि जो व्यक्तिसे वस्तुसे सर्वथा भिन्न है । स्वतंत्र अपनी नत्ता रूप है ऐसे गोत्व सामान्यका क्या कहो किमी क्रियामे उपयोग हो सकता है ? जैसे उसपर बोझ लगा जा सके अथवा उससे दूध दुध सके ऐसा कुछ भी गोत्व सामान्यसे बन सकता है क्या ? घरे भार डोना, दूध दुधना आदिककी बात तो दूर रहो । उस सामान्यका सामर्थ्य तो अपने विषयके ज्ञानमात्र कराने तकमें भी नहीं है । अर्थात् उस सामान्यका कुछ ज्ञान ही नहीं होता कि वह कोई पदार्थ है ऐसा कि जो सर्व व्यापक हो, एक हो, नित्य हो और विशेष से जुदा हो । अपनी स्वतंत्र सत्ता रखता हो, ऐसे सामान्यका ज्ञान तक भी नहीं हो पाता, यदि ऐसा मान लिया जाय कि व्यक्ति सहित सामान्यका अपने विषयके परि-ज्ञानमें सामर्थ्य बन जायगा । केवल सामान्यका सामर्थ्य नहीं है ऐसा कि वह अपने विषयका ज्ञान करा सके, तो विशेष सहित, व्यक्ति सहित सामान्यमें तो वह सामर्थ्य भी जायगा । तो कहते हैं कि व्यक्ति सहित सामान्यका स्व विषयके परिज्ञानका साम-र्थ्य माननेपर भी समस्त व्यक्तिगोष्ठ सहित सामान्यका तो अपने विषयके परिज्ञानमे सामर्थ्य नहीं बना । सामान्य तो सर्व व्यक्तिगोष्ठे सहित माना गया है, जो सर्व व्य-क्तिगोष्ठे सहित माना गया है, जो सर्व व्यक्तिगोष्ठे व्यापक हो वह ही तो सामान्य है । प्रथम किमी व्यक्तिसे सहित सामान्यसे कोई काम बना लिया गया, अपने विषयका ज्ञान बना लिया गया तो ऐसा सामान्य तो न जाना जा सकेगा जो समस्त व्यक्तिगो-ष्ठे जानले वह बात असम्भव है परमत्की अपेक्षा एक बारमें तो असम्भव माना ही है । लौकिक जन एक ममयमे समस्त विषयोकी जानकारी नहीं कर सकते हैं । तो ममस्त व्यक्तिगोष्ठे जान लिया जाय और ऐसे व्यक्तिगोष्ठे सहित एक सामान्यमे अपने विषयका ज्ञान करानेमें सामर्थ्य नहीं है ।

कतिपयव्यक्ति सहित सामान्यके अभ्युपगममे अभिष्टकी असिद्धि—  
प्रकारकार यदि यह कहे कि समस्त व्यक्तिगोष्ठे नहीं जाना गया ऐसे समस्त व्यक्ति-गो-ष्ठे सहित सामान्यमें वह सामर्थ्य मान ली जायगी कि अप्रतिपन्नखिल व्यक्ति सहित सामान्य अपने विषयका ज्ञान करनेमें समर्थ है । तो इस प्रकारका समाधान सुनिये—  
यदि हम तरह सब व्यक्तिगोष्ठे नहीं जान पाया और सब व्यक्तिगोष्ठे सहित सामान्य को समझ लिया तो एक भी व्यक्तिगोष्ठे न जान पाये और फिर भी सामान्यका ज्ञान बन बैठे क्योंकि अब तो समस्त व्यक्तिगोष्ठे न जानकर भी समस्त व्यक्तिगोष्ठे सहित सामान्यकी जानकारी बतायी जा रही है । तो जब समस्त व्यक्तिगोष्ठे सहित सामान्यको ज्ञान लिया गया तो एक व्यक्तिगोष्ठे भी न जान पाये फिर भी समस्त व्य-

और जिसका व्यतिरेक करना है, प्रतिषेध करना है उसका आश्रय पर्यायविकल्पसे होता है। तो पर्यायका आश्रय करनेपर और समस्त द्रव्य पर्यायोंका आश्रय करनेपर असत् अवक्तव्यता भ्रम है। अब व्यक्तरूपसे तो कनक्ष द्रव्य पर्यायकी विवक्षा की और एक ही माय समस्त द्रव्य पर्यायों में मिलि किया, ऐसी स्थितिमें क्या सत् असत् अवक्तव्य ही सब है ऐसा वचन व्यर्थ होना है। यो स्याद्वादका आश्रय करके व्याख्यान करनेसे अन्तिम तीन भौतिकी व्यवस्था बनती है।

**परमनापेक्षया सदवक्तव्यत्वका योजन**—अब यहाँ सामान्य और विशेष का परस्परानकी अपेक्षास विचार करें तो सत् सामान्य अन्वयी द्रव्य कहलाया। क्योंकि इसकी विशिष्टता बना रहे हैं। और यह अन्वयरूपसे निराला जा रहा है तथा सामान्य है, तो परमतकी अपेक्षा सत् सामान्य अन्वयी द्रव्यका आश्रय करके सत् अवक्तव्य है इस प्रकारका भ्रम बनता है। अर्थात् उनको अभिमत उसकी दृष्टिमें है तो सही। पर इतना ही परिपूर्ण नहीं है सो यों परमनापेक्षया अद्वैतवादमें अवयवो निविशेष स-सामान्य सत् अवक्तव्य ही है। अब स्वलक्षण देवकर याने विशेष मात्र याने सामान्य रहित विशेषका आश्रय करना है ना सो वह होता है व्यतिरेकी। जिसका प्रतियेध किया जाना है तो प्रतिषेध कहो अथवा अन्यायोह नही, तो जब साणिकवादकी अपेक्षा में अन्यायोह सामान्यको देखा जाता है स्वलक्षणका अर्थ भी वही बताया गया है तो उसके आश्रयमें सर्व असत् अवक्तव्य ही है यो कहा जाता है। और योगमतकी अपेक्षामें सामान्य विशेष जो परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं इस रूपसे द्रव्य पर्यायको समुचित करके आश्रय करके सत् असत् अवक्तव्य ही है ऐसा व्याख्यान किया जाता है। सामान्य रूपसे सत् अवक्तव्य ही है, यह उसका भाव है। इसके बतानेका प्रयोजन यह है कि चू कि योगमतमें एक नित्य सवात सामान्य जो सर्वथा अपेक्षरूप है माना गया है तो उसकी अपेक्षासे सत् अवक्तव्य ही है और घट पट आदिक पदार्थोंकी वे ही नैयायिक जन अनित्य ही मानते हैं। उसकी अपेक्षासे वस्तु पदार्थ असत् अवक्तव्य ही है। इन दृष्टियोंमें अनेक दार्शनिकोंकी दृष्टियाँ छू गई हैं और उन्हें किसी विवक्षामें उस तरह परखा जा रहा है, पर स्याद्वादको इतना उकार है कि जो कुछ भी कहा जाय स्यात्के सहयोगसे वह सब तथ्यभूत सिद्ध होता है। अब सत् अवक्तव्य और असत् एव सत् असत् अवक्तव्य इन तीनों धर्मोंमें वस्तु सत् सामान्य किस प्रकारसे सत् होनेपर भी अवक्तव्य है। ऐसा यदि कोई पूछे तो उसका उत्तर है यह है कि दूसरे दार्शनिक मानते हैं। उनकी मान्यताके अनुसार सत् माना है और ऐसा सत् होकर भी उसके सम्बन्धमें वचनकी उपपत्ति नहीं होती है, यह कहना चाहिए। यह बात परमतकी अपेक्षा दिखाई गई है।

**सर्वात्मना कल्पित सामान्यका अभाव**—अब यहाँ सर्वथा यह नहीं कहा जा सकता कि सामान्य स्वरूपसे सत् है याने जैसे, सामान्य अपेक्षासे सामान्य कहा

गई थी कि कुछ व्यक्तियोंमें महित सामान्यमें अपना विषय परिज्ञान करानेका साम-  
र्थ्य है तो व्यक्तियोंके सम्भावका क्या प्रयोजन रहा ? जब कुछ सम्बन्ध ही नहीं,  
उत्पत्ति ही नहीं, जो अकिञ्चनकर होना है, जो कुछ भी काम न आये उसमें  
सहकारिताकी बात कहाँ आ जायगी ?

सामान्यके साथ एक ज्ञान होनेमें व्यक्तियोंका व्यापार कल्पित करके  
व्यक्तियोंकी सहकारिता मान लेनेके मन्तव्यकी असंगतता - अब शकाकार  
कहना है कि सामान्यके साथ एक ज्ञान होनेमें व्यक्तियोंका व्यापार है इस कारणसे उन  
व्यक्तियोंकी सहकारिता मान ली जायगी । तो इसके उत्तरमें पूछते हैं कि बतलाओ  
उस एक ज्ञानमें जो व्यक्तियोंका व्यापार हुआ है सो क्या वह आलम्बन भावसे हुआ है  
या अधिपतित्वके रूपसे हुआ है ? यदि कहो कि विषयभावसे सामान्यके साथ एक  
ज्ञानमें व्यक्तियोंका व्यापार हुआ याने सामान्यके साथ जो एक ज्ञान बन रहा है उस  
ज्ञानमें व्यक्तियोंका विशेषका व्यापार हुआ है और इस तरहके व्यापारोंके समुदायकी  
सहितता मान ली जा रही है तब वहाँ ये दो प्रश्न होते हैं कि विषय भावसे उनका  
व्यापार है या अधिपतित्वसे ? यदि विषय भावसे व्यापार मानते हो तब फिर एका-  
नेकाकार सामान्य विशेष ज्ञान बनेगा एक सामान्यका यह ज्ञान न बनेगा ? क्योंकि  
वहाँ व्यक्तियोंका व्यापार सामान्यके साथ एक ज्ञान होनेमें बना । तब सामान्य विशेष  
रूपसे ज्ञान बनगा, एक एनेकाकार रूपसे ज्ञान बनेगा, पर एक सामान्यका ज्ञान न बन  
सकेगा । क्योंकि समस्त विज्ञान भरने आलम्बनके अनुरूपसे ही हुआ करता है । तो  
जब वहाँ ज्ञान व्यक्तियोंके व्यापारसे सामान्यके साथ एक रूपसे हुआ है तब तो वह  
ज्ञान भी सामान्य विशेष ज्ञान हुआ, किन्तु एक सामान्यका ज्ञान नहीं हुआ । यदि यह  
कहो कि व्यक्तियोंका ज्ञान एक एक ज्ञानमें व्यापार अधिपतित्वसे हुआ है तो व्यक्तियों  
का अरिज्ञान होनेपर भी सामान्यका ज्ञान हो जानेका प्रसंग होगा । देखिये ! अधि-  
गन चक्रका रूप ज्ञानमें अधिपति रूपसे व्यापार नहीं हो सकता याने जिसका व्यापार  
होता है किसी ज्ञानके किये जानेमें यदि वह ज्ञान लिया गया हो तो वह व्यापार नहीं  
कर पाता । जैसे आँखोंमें चक्रका ज्ञान करते हैं तो आँख तो नहीं जानी गई ? तो जाने  
हुएका अतिरिक्त रूपसे व्यापार नहीं होता । अथवा कहो कि अदृष्ट जो शुभ अशुभ रूप  
है वह ज्ञान लिया गया तो उसके रूप ज्ञानमें अधिपति रूपसे व्यापार सम्भव नहीं हो  
सकता । सर्वथा नित्य सामान्यमें क्रमसे और अक्रमसे किसी भी अर्थक्रियामें उपकार  
हो नहीं सकता जिसमें कि उस सामान्यका प्रतिपादन करनेके लिए शब्दका प्रयोग  
तक भी हो सके । तब यह सिद्ध हुआ कि नित्य सामान्यसे खण्डमुण्ड आदिक अर्थमें  
किसीको प्रवृत्ति नहीं हो सकती । क्योंकि सामान्य और विशेषका कोई सम्बन्ध ही  
नहीं है ।

परम्पराने भी सामान्यका अर्थक्रियामें उपयोग होनेकी असम्भवा —

वित्तियोंमें व्यापक उस एक सामान्यको जान लेना पड़ता है।

व्यक्तियोंसे सामान्यका उपकार होना या न होना दोनों पक्षोंमें भी अभीष्टकी असिद्धि—शककार कहना है कि कुछ ही व्यक्तियोंसे युक्त सामान्य अपने विषयकी जानकारी कानमें समर्थ है अर्थात् कुछ ही विद्वानोंसे युक्त सामान्यका ज्ञान हो जाय करता है। तो इसके उत्तरके लिए पूछा जा रहा है शककारसे कि सामान्यका उन व्यक्तियोंसे उपकार होना है या नहीं? जिन कुछ व्यक्तियोंसे महिन सामान्यमें अपना विषय जाननेका सामर्थ्य मान लिया ता इतने उन व्यक्तियों द्वारा सामान्यका कोई उपकार हुआ या नहीं हुआ? यदि कहो कि उन कुछ व्यक्तियों द्वारा सामान्यका उपकार किया गया तो बतलाओ कि वह उपकार सामान्यसे भिन्न है या अभिन्न है? यदि कुछ व्यक्तियों द्वारा किए गए सामान्यका वह स्वरूप सामान्यसे अभिन्न है यह माना जायगा तो फिर जो व्यक्तियोंमें कार्य होते हैं सो वही क्या सामान्यके भी बन बैठेंगे, क्योंकि उपकारको सामान्यसे अभिन्न मान लिया गया। उपकार मानने कार्य। वह कार्य सामान्यसे अभिन्न मान लिया गया तो इसका अर्थ यह हुआ कि वह सामान्यका कार्य हो गया। क्योंकि वही सामान्यमें अभिन्न ही उपकार किया गया ना। तो सामान्यसे अभिन्न उपकार उन कतिपय व्यक्तियों द्वारा किया जाता है जिन व्यक्तियोंसे सहित सामान्यमें अपने विषयका परिज्ञान करानेका सामर्थ्य माना गया है। यह बात सगत नहीं हो सकती। यदि कहो कि कतिपय व्यक्तियों द्वारा जो उपकार किया गया है सामान्यका वह सामान्यसे भिन्न ही है और उस भिन्न उपकारको किया गया है तो समाधानमें कहते हैं कि व्यक्तियों द्वारा किए गए सामान्यके उपकारको सामान्यसे भिन्न मान लिया जाय तो यह उपकार सामान्यका है यह व्यपदेश ही न बन सकेगा क्योंकि अत्यन्त भिन्न पदार्थ हैं उनमें ये भेद हैं यह व्यपदेश नहीं बनता। जैसे हिमालय और विन्ध्याचल पर्यन्त ये दोनों भिन्न-भिन्न हैं तो उसमें यह व्यपदेश नहीं बनता कि हिमालयका विन्ध्याचल है या विन्ध्याचलका हिमालय है। तो भिन्न उपकार किए जानेपर फिर यह उपकार उसका है यह व्यपदेश भी नहीं बन सकता है। और, यह भी समाधा देखिये कि व्यक्तियों द्वारा जो उपकार किया गया वह उपकार भिन्न है और उसमें व्यपदेश नहीं बनता। तो व्यपदेश बनानेके लिए उस उपकारके द्वारा भी सामान्यका एक उपकार और मान लीजिए। सम्बन्ध बनानेके लिए कि यह उपकार सामान्यका हुआ है। इसना सम्बन्ध अब सिद्ध करनेके लिए अन्य उपकारान्तरका किया जाना और मान लीजिए फिर तो इसमें अनवरत्ता दोष होता है। कि वह अन्य उपकार किया जाना मान लेना पड़ेगा। इस प्रकार कही भी टिकाऊ नहीं हो सकता। अब द्वितीय विकल्प की बात सुनिये, यह भी तो माना नहीं जा सकता है कि व्यक्तियों द्वारा सामान्यका उपकार नहीं किया गया और उन व्यक्तियोंसे सहित सामान्यमें स्वविषयज्ञान जननका सामर्थ्य है। तब तो व्यक्तियोंकी सहितता मानना व्यर्थ है। जो मूल बात यह कहो

इस तरह विशेषण विशेष्य भाव नामका एक सम्बन्ध भी तो है । इसके समाधानमें कहते हैं कि विशेषण विशेष्य भावरूप सम्बन्धकी कल्पना करनेपर यह बताइये कि वह विशेषण विशेष्य भाव सम्बन्ध सामान्य व विशेषोसे भिन्न है या भिन्न है ? यदि सामान्य और विशेषोसे विशेषण विशेष्यभाव प्रत्यक्ष है तो अपने सम्बन्धीको जब वह भिन्न मान लिया गया तो अब विशेषण विशेष्य भाव सामान्य विशेषमें रहे यह सिद्ध करनेके लिए अन्य सम्बन्ध मानना पड़ेगा । और इस तरहसे अन्य अन्य सम्बन्धों की अपेक्षा होते रहनेसे अनवस्था दोष आयेगा । यदि उस विशेषण विशेष्य भावको अपने सम्बन्धी सामान्य विशेषके साथ तादात्म्यरूप मानते हों तो इसमें शकाकारके हठका विरोध है । शकाकारका भाषण था कि भेद भेद ही सब सत्य है । कुछ भी तत्त्व समझमें आये, सब पूरे स्वतंत्र तत्त्व हैं, । अन्य सबसे भिन्न हैं । तो यही भेदाक्ष विरोध होता है । तब सामान्य विशेषमें न तो सणोग सम्बन्ध है न समवाय सम्बन्ध और न विशेषण विशेष्य भावरूप सम्बन्ध भी बन सकता है । इसी प्रकार सामान्य विशेषमें अविनाभाव सम्बन्ध भी नहीं बन सकता । क्योंकि जहाँ कुछ भी तादात्म्य नहीं माना जा रहा तो एक जगहमें अविनाभाव इसका बताया कैसे जा सकेगा ? तो अविनाभाव सम्बन्ध भी सामान्य विशेषमें नहीं बनता । और कोई तब कि सामान्य विशेष भावरूप सम्बन्ध बन जायगा तो वह भी दात मिथ्या है । जो कथञ्चित् भी तादात्म्यरूप नहीं है । तब सामान्य विशेषोको सत्य भिन्न स्वतंत्र माना गया है उनमें किसी भी प्रकारका सम्बन्ध नहीं बन सकता । जैसे हिमालय और विन्ध्याचल पर्वत बिल्कुल पृथक्-पृथक् हैं, उनमें किस प्रकारका सम्बन्ध माना जायगा ?

अमूर्त एकरूप सामान्यकी असिद्धि तथा ऐसे निर्विकल्प सामान्यकी अवाच्यता जब सामान्य विशेषमें कोई सम्बन्ध न बना और किसी भी प्रकार वह वाच्य न बन सका, तब यही तो सिद्ध हुआ कि नित्य व्यापक अमूर्त एक रूप सर्वथा विशेषोसे भिन्न कोई सामान्य नहीं है अथवा विशेषोसे अभिन्न या अन्य किसी प्रकार—का स्वतंत्र सामान्य शब्दों द्वारा वाच्य नहीं हो सकता । क्योंकि ऐसे सामान्यका अर्थ क्रियामें न तो साक्षात् उपयोग है और न परम्परासे उपयोग है । और जब ऐसा सामान्य पाया ही नहीं जा रहा है तो सत्य भी सिद्ध नहीं हो सकता । और जिसका सकेत नहीं बन सकता वह वाच्य कैसे हो सकता ? यदि असकेतित भी कुछ वाच्य बन जाय तो इसमें बड़ा पसग और आपत्ति आती है फिर जो जो सत् है उसको भी उस ही प्रकारकी जातिके अन्यवे हटनेरूप होना ही चाहिए । तो सामान्यको भी सामान्यांतर से हटा हुआ होना चाहिए अन्यथा उसमें कोई स्वभाव ही सिद्ध न हो सकेगा, जैसे कि विशेषमें विशेषान्तरकी व्यावृत्ति न माननेपर विशेषका कोई स्वभाव नहीं बनता, इसी प्रकार सामान्यान्तरकी व्यावृत्ति न माननेपर सामान्य भी सिद्ध न हो सकेगा ।

परमतापेक्षया सदवक्तव्यत्वके वर्णनमें अन्तिम वक्तव्य परमाप्त्य



यदि शकाकार यह कहे कि सामान्यका साक्षात् अर्थ क्रियायें उपयोग सिद्ध न हो सका तो परम्परासे हो जायगा । तो यह भी किसी प्रकारका भी तादात्म्य न माननेपर, सामान्यको विशेषके साथ एकाधिकरण आदिक रूपमें भी तादात्म्य न माननेपर परम्परासे भी सामान्यका अर्थ क्रियाके लिए उपयोग नहीं हो सकता । इस शकाकारने अन्य कोई सम्बन्ध तो माना ही नहीं अथवा संयोग और समवायक सिद्ध तो सरा कोई सम्बन्ध नहीं माना गया है । जैसे धनुर्धारी पुरुष यहाँ धनुष और पुरुष इन दोनोंका संयोग सम्बन्ध सिद्ध ऐसा संयोग सामान्य और विशेषमें तो नहीं पाया जाता कि सामान्य स्वतंत्र कोई पदार्थ है, विशेष स्वतंत्र कोई पदार्थ है और फिर इन दोनों का संयोग हुआ हो । हो नहीं सकना संयोग, पदार्थ भी सामान्य या विशेष स्वतंत्र नहीं है यहाँ । और, फिर सम्बन्धकी आकांक्षा इन दोनोंमें किसे की जगे ? तो सामान्य और विशेषमें संयोग सम्बन्ध तो है नहीं और समवाय नामका कोई स्वतंत्र पदार्थ सिद्ध है नहीं, क्योंकि समवाय है कुछ ऐसी प्रतीति नहीं हो रही है । और, जिस तरह से प्रतीति होती हो समवाय सम्बन्ध जैसी बात समझनेके लिए तो वह कथञ्चित् तादात्म्य ही है । क्योंकि तादात्म्य ही है । क्योंकि तादात्म्य सम्बन्ध अनवरतभूत नष्टान्न वाला होता है । सामान्य और विशेष इन दोनों का प्रयुक्त्यता है, ये स्वयं अलग-अलग नहीं हैं । इस हो को कथञ्चित् तादात्म्य कहते हैं । तो समवाय सम्बन्धकी स्वयं अस्तिति है । अथवा कथञ्चित् तादात्म्यरूप समवाय माना जाय तो वह सम्बन्ध क्या ? ये तो आत्माके स्वरूप ही हैं । उक्त प्रकारके बिबरणसे यह सिद्ध हुआ कि शब्दके द्वारा जो ललित होता है, जाना जाता है, जिसका संकेत किया जाता है, ऐसा सामान्य विशेषका परिज्ञान कराता है । विशेषपरिहिन सामान्य कभी ज्ञानमें नहीं आता । विशेष गौण हो गया, सामान्यको प्रधान कर लिया । इस तरहसे तो ज्ञानमें आ जायगा परन्तु केवल सामान्य जो कि विशेषसे भिन्न हो ऐसा कुछ मध्यमें नहीं आता । तो सामान्य शब्दके द्वारा जिस सामान्यसे वह सामान्य विशेषोका परिज्ञान कराता है, तो सामान्य विशेषसे प्रयुक्त नहीं और शब्दके द्वारा ललित सामान्य विशेषोको ललित सामान्य विशेषोको ललित करता है इस कारण सामान्यमें अर्थक्रिया चाहने वाले पुरुषोंकी प्रवृत्ति नहीं बन सकली । अर्थात् जो लोग निविशेष सामान्य नित्य अवापक मान रहे हैं उनकी सामान्यमें प्रवृत्ति सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रवृत्तिका और विशेषका कोई सम्बन्ध ही नहीं बनता । संयोग और समवाय इनको छोड़कर अन्य सम्बन्ध असिद्ध है ।

सर्वत्मिक सामान्य और विशेषमें विशेष्य विशेषणभाव, अविनाभाव व सामान्य विशेषभाव आदि सब सम्बन्धोंकी असिद्धि—शकाकार कहता है कि विशेषण विशेष्य भावरूप सम्बन्ध भी तो है एक । जो संयोगरूप नहीं समवाय रूप नहीं जैसे कहा जाय कि सामान्यवान् विशेष है तो यहाँ विशेष बन गया विशेष्य और सामान्य बन गया विशेषण । उस विशेष्यकी सामान्य द्वारा तारीफ हुई है । तो

वादी शकाकार कह रहे हैं। इस सिद्धान्तमें अन्यापोहको सामान्य कहा गया है और स्वलक्षणको विशेष कहा गया है। शब्द द्वारा जो वाच्य है वह सामान्य है साध-रण है, अन्यापोह है, अप्रपञ्च ज्ञानका विषय है। दर्शनका विषयभूत नहीं है इसलिए अन्यापोह सामान्यको ही शब्द द्वारा वाच्य बताया गया है। इसी आधारपर शकाकार कहता है कि स्वलक्षण ही शब्द द्वारा वाच्य नहीं होता, लेकिन अन्यापोह सामान्य शब्द द्वारा वाच्य हो जायगा। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि वह अन्यापोह शब्दका व विकल्पका सर्वथा अर्थ नहीं कहा जा सकता। जो अपने विषयकी विधिकी अपेक्षा ही नहीं रखता है तो गीण भावमें भी अन्यापोहका शब्द द्वारा कथन नहीं हो सकता। याने शब्द द्वारा कथन नहीं हो सकता। याने शब्द द्वारा अन्यापोहको शकाकार वाच्य बता रहा था लेकिन अन्यापोहमें तो अपने विषयकी विधि नहीं बतायी जाती। अन्य पदार्थका अभाव है यह कहा जाता है तो अपने विषयकी विधि की रच भी अपेक्षा न रखे ऐसे अन्यापोहका शब्द द्वारा गीणभावसे भी कथन नहीं हो सकता। और, विकल्पके द्वारा याने ज्ञानके द्वारा उसका निश्चय भी नहीं बन सकता है। कोई शब्द यदि किसीकी सत्ताको नहीं कह रहा है। केवल वस्तुकी व्यावृत्तिकी ही कह रहा है तो ऐसे वाच्यका अन्यापोहका स्वभाव द्वारा कथन न बनेगा और न किसी ज्ञान द्वारा उस अन्यापोहका निश्चय हो सकेगा। जो अपने विषयकी विधिकी अपेक्षा ही नहीं रखता। यहाँ वास्तविकता तो यह है कि यह जाना गया हो कि यह पदार्थ स्वरूपसे सत् है तो उस हीके साथ यह समझा जा सकेगा कि अन्य पदार्थकी अपेक्षासे असत् है। अब जो स्वरूप सत्त्वको मानता ही नहीं है, केवल अन्यापोहको मान रहा है तो ऐसा अन्यापोह न तो शब्द द्वारा कहा जा सकेगा और न ज्ञान द्वारा निर्णयमें आयगा।

साधनवचनको अतिरिक्त अन्य वचनोंका भी अर्थ अन्यापोह बतानेकी आशङ्का— अब यहाँ शकाकार कहना है कि सिद्धान्त यह है कि साधनका कथन ही त्रिरूपलिंगका प्रकाश करने वाला है अर्थात् वह त्रिरूपका कथन कर देता है, परन्तु उसको छोड़कर याने साधन वचनके अतिरिक्त अन्य जो कुछ भी वचन हैं वे विधिके प्रकाशक नहीं होते। जैसे घट लावो। ऐसे आज्ञावचन या जो कुछ सत् है वह सब क्षणिक है ऐसे सिद्धान्त वचन ये सब अन्यापोहके वाचक हैं। साधन वचन ही त्रिरूपलिंगका प्रकाश करने वाला है और उसमें भी सम्मिलित होकर त्रिरूपलिंगमें यह अन्य व्यावृत्ति पड़ी है कि वह अन्य रूपावस्था साधनसे हटा हुआ है ऐसा अन्यापोहका वह साधन वचन भी प्रकाशक है। जो उन अन्य वचनोंका विवक्षामात्र होनेपर भी अर्थात् कहनेकी इच्छा होनेपर भी उसमें सम्भावना मानी गई है इस कारण अन्यापोह सर्वथा शब्दका अर्थ नहीं है, यह जो आपत्ति दे रहे हो सो यह तो आपत्ति नहीं है, सिद्धसाधन है। अन्य साधन वचन भी अन्यापोहके विषयभूत माने गए हैं। जैसे यह

और अपर सामान्य इन दोनोंके स्व स्वका आशय तो माना ही जावेगा । तो अपने अपने आशय होनेसे विशेष रूपका अशय कहलाया और फिर इस पर सामान्य और अपर सामान्यमें परस्पर कर्षा त् हटाव न माना जाय, पर सामान्य तो अपर सामान्य की निवृत्तिरूप है, अपर सामान्य पर सामान्यकी निवृत्तिरूप है । इस तरहका यदि हटाव न माना जाय तो स्वरूप सफर हा जाता है याने जो पर सामान्य है सो ही अपर सामान्य बन गया, जो अपर सामान्य है सो ही पर सामान्य हो गया । सो अब पर सामान्य और अपर सामान्यमें प्रतिनियत स्वभाव न रहा । तब फिर विशेषकी तरह जैसे कि विशेषमें विशेषका हटाव नहीं है तो विशेषका प्रतिनियत स्वभाव न रहा ऐसे ही पर सामान्य और अपर सामान्यका प्रतिनियत स्वभाव कुछ न रहा, तो सामान्यवान पदार्थका भी प्रभाव हो जायगा और इस तरह सबका प्रभाव बन बैठेगा । यों बताया गया है कि जो सामान्यवादी दार्शनिक हैं, स्वतन्त्र व्यक्तियोंसे मिल सामान्यको मानने वाले दार्शनिकोंको उनकी भा यता मात्रसे कहा गया है कि सत् होनेपर भी वह अवक्तव्य ही है सामान्य ।

**स्वलक्षणिकान्तवादियोंके स्वलक्षणकी अवाच्यता** —अब परमतकी अपेक्षा से जो यह बताया गया है कि पर्यायका आशय करके अन्यापोह सामान्य असत् अवक्तव्य ही है, उसीसे सम्बन्धित यहाँ बात कह रहे हैं कि जो विशेष एकान्तवादी हैं स्वलक्षणका ही जिनके आग्रह है उनके सिद्धान्तमें स्वलक्षण शब्द द्वारा वाच्य नहीं बन सकता । क्योंकि स्वलक्षण तो अनन्त है और अनन्त होनेके कारण वे सकेतके विषय-भूत नहीं हो सकते । और सकेतके विषयभूत इस कारण भी नहीं हो सकते कि वे सब अन्वय रहित हैं । उन लक्षणोंका एक अन्वय नहीं माना गया और वे शब्द व्यवहारके विषयभूत भी नहीं हैं । तो स्वलक्षण वाच्य नहीं है । स्वलक्षण शब्द व्यवहारका विषयभूत नहीं है, इसका कारण यह है कि वहाँ अन्वय नहीं है । अन्वय यो न बन सकेगा कि वह सकेतका विषयभूत नहीं है और सकेतका विषय यो न बन सकेगा कि स्वलक्षण तो अनन्त है, प्रतिक्षण पर्यक्षण ज्ञानक्षण सभी प्रथक प्रथक अनन्त माने गए हैं और यों भी सोच लीजिए कि जिस समय कोई सकेत बोला गया, नाम बोला गया उस समय वह स्वलक्षण नहीं है और स्वलक्षण यो अब सकेत किया जा रहा उस व्यवहारकालमें उसका अन्वय नहीं पाया जा रहा । स्वलक्षण तो होते ही अपने कालमें नष्ट हो गया सकेत बोला गया उसके बादमें तो एक कालमें न होनेके कारण स्वलक्षण शब्द द्वारा वाच्य नहीं बन सकता ।

**स्वविषयविभिन्निरपेक्ष अन्यापोहकी अवाच्यता व अनिर्णयता**—अब यहाँ ब्रह्माकाय कहता है कि स्वलक्षण यदि शब्द द्वारा वाच्य नहीं बनता है तो न बने, पर सामान्य तो वाच्य हो जाता है अर्थात् जो अन्यापोह है, शब्द द्वारा वाच्य जो अन्यकी व्यावृत्ति है वह अन्यापोह सामान्य तो वाच्य बन जायगा ऐसा क्षणिक-

जाने कि सत्य ही कहा है कि भाषा वचनके द्वारा नित्यत्वका निराकरण कर देनेका ही नाम स्वलक्षणकी अनित्यताकी निधि है। तब यहाँ दोनों ही बातें आयेंगी कि स्वरूपसे सद् है और पररूपसे प्रमत् है।

स्वलक्षण और सामान्यमे एकत्वका अध्यवसाय होनेसे अर्थकी क्षण-कताकी विधिमे भी अन्यापोहके समर्थनकी शका और उसका निराकरण—  
शकाकार कहता है कि दो प्रकारके विषय हैं—दृश्य और विकल्प जो दर्शनके विषय-भूत हैं वे तो दृश्य कहलाते हैं। जिनका निराकार प्रतिभास है। साक्षात् प्रत्यक्षभूत है वह तो दृश्य है और जो सविकल्प ज्ञान द्वारा विषयभूत होता है वह विकल्प कहलाता है। तो दृश्यका नाम है स्वलक्षण और विकल्पका नाम है सामान्य। जो निराकार दर्शनका विषय है वह है स्वलक्षण और जो सविकल्पज्ञानका निश्चय करने वाले ज्ञान-का विषय है वह सामान्य है। तो इसमे एकत्वका अध्यवसाय है जोबोको इस कारण से जो अन्यापोह जाना जा रहा है उससे अर्थक्षणका, क्षणक्षयका विधान सिद्ध हो जाता है वहाँ समर्थन हुआ है अन्यापोह ही। वहाँ स्वलक्षणरूपमे विधि नहीं बनती, अन्यापोह है इस तरहकी विधि बनने, क्योंकि विकल्प और शब्द ये दोनों वस्तु स्पर्श नहीं कर सकते। वस्तुका स्पर्श करने वाला तो दर्शन अर्थात् निर्विकल्प प्रत्यक्ष है। इस कारण यह कहना कि अब तो साधन वचन द्वारा स्वलक्षणके क्षणिकत्वकी विधि बन गई तो विधि नहीं बनी। वह तो अन्यापोहकी विधि है। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि देखिये—स्वलक्षण और सामान्यका जो एकत्व मान रहा है सम्भ्रम रहा है, ऐसे विकल्पके द्वारा स्वलक्षणका ग्रहण कहाँ हुआ? और बिषयका ग्रहण न हुआ ऐसा जो अगृहीत स्वलक्षण है उसके साथ सामान्यका एकत्व माना हो नहीं जा सकता है अन्यथा अर्थात् अगृहीतके साथ सामान्यका एकत्व मान लिया जाय तब तो जो सूक्ष्म हैं या बहुत अनीत कालमें हो गए हैं या अत्यन्त दूर मेरु आदिक हैं उन वदार्थोंके साथ भी एकत्वका अध्यवसाय हो जाना चाहिए। तो यों स्वलक्षण और सामान्यमे एकत्वका अध्यवसाय हो सम्भव नहीं है।

मिथ्याव्यवसायसे तत्त्वव्यवस्थापनकी अशक्यता—शकाकार कहता है कि प्रत्यक्षसे प्रमाणित सिद्ध किया गया है स्वलक्षण, उसके साथ सामान्यका एकत्व सम्भ्रम लिया जायगा तो इसके उत्तरमे कहते हैं कि इस तरह दो विकल्प और शब्दको जब वस्तुका स्पर्श नहीं मानते अर्थात् न विकल्प वस्तुका स्पर्श कर सकते हैं और न शब्द ही उस वस्तुत्वका स्पर्श कर सकते हैं जब तो स्वलक्षणका जो दर्शन है वह तो प्रकृत निर्णय है यानि निर्णय न हो सका। निर्णय सामान्यका माना गया है। जब प्रकृत निर्णय पडा रहा तो वस्तुकी सन्निधिकी अविशेषता होनेके कारण अर्थात् जब उभका निर्णय न हो सका तो वहाँ कहा भी कैसे जायगा कि किसके द्वारा कौन जाना गया है, कौन प्रमाण किया गया है। जो मिथ्या विकल्प है उसके द्वारा तत्त्वकी व्य-

साधन औरुप्य लक्षण वाला है तो यह सिद्ध हुआ कि पाचरूप्य लक्षणवाला नहीं है ।

विवक्षित विधिका कथन न करनेसे साधनवचनकी अनर्थकता बताते हुए उक्त शकाका समाधान - उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि वहाँ भी अपने विषयकी विधिका कहीं प्रपेक्षा की गई ? वह साधन वचन भी अन्यापोह मात्रका अर्थ कहने वाला हुआ । और कहा भी है अणिकवादके सिद्धान्तमें कि शब्द और लिङ्गके द्वारा अर्थ कहा जाना है वस्तु नहीं प्रतीति वहाँ विधि कथन नहीं है । तो साधन वचनके द्वारा नित्यत्वका व्यवच्छेद कर दिया या नित्य-वचने जो कुछ शक्य होती थी उनका व्यवच्छेद कर दिया और स्वलक्षणकी अनित्यता सिद्ध कर नहीं रहे तो साधन का कौनो अनर्थक हो जायगा याने कोई हेतु बोला—अब वह हेतु भी नीचा साध्यके विषयकी सिद्ध करने वाला नहीं है । जैसे कि सत् है वह सब अणिक है सत् होने से । तो यहाँ जो हेतु बताया गया है उस हेतुने तो नित्यत्वका अपोह किया । अणिक है, ऐसा साध्य तो बनाया, पर अणिकत्व नहीं जाना, क्योंकि अणिकत्व है स्वलक्षण और प्रतिज्ञा यह है कि शब्द अन्यापोहको कहते हैं तो उस हेतुने नित्यत्वके हटावको कहा । तो भले हो नित्यत्वका हटाव बता दिया, पर अनित्यत्वकी बुद्धि जब वह नहीं कर रहा, वह हेतु वचन स्वलक्षणकी सिद्धि नहीं कर रहा तो अन्यापोह बता देनेपर भी जब स्वलक्षण सिद्ध न हो सका तो हेतुका कहना अनर्थक हो जायगा । शब्द तो होता है परार्थानुमात रूप याने अनुमान प्रयोग होता है दो ढंगोंसे एक तो स्वयं समझनेके लिए और एक दूसरोंको समझानेके लिए । तो शब्दकी जो परिणति होती है वह दूसरोंको समझानेके लिए होती है और स्वयंको समझानेके लिए जो अनुमान जान होता है वह तो विकल्प रूप होता है । तो शब्द होता है परार्थानुमात और विकल्प होता है स्वार्थानुमान ज्ञानरूप तो उन दोनोंका सर्वथा अन्यापोह अर्थ ही है यह कहना युक्तिसंगत नहीं है ।

स्वविषयविधिका कथन होनेसे सर्वथा अन्यापोह अर्थके समर्थनकी असंगतता—शकाकार कहता है कि देखिये—जो सत् है वे सब अनित्य हैं । क्योंकि नित्य पदार्थमें न तो क्रमसे अर्थक्रिया सम्भव है और न एक साथ अर्थक्रिया सम्भव है । इस साधन वचनके द्वारा नित्यत्वका जो व्यवच्छेद किया । कोई नित्यपनेका विकल्प कर कहा हो उसका निराकरण किया तो यही तो स्वलक्षणकी अनित्यताकी सिद्धि कहलाती है । इस कारणसे साधनवचन अनर्थक न कहलायेंगे । यद्यपि उस साधन वचनने शब्दके सिद्धान्तके अनुसार नित्यत्वका ही निराकरण किया उसीका नाम स्व लक्षणकी अनित्यता सिद्ध करना कहलाता है । इस कारण हेतुका कहना अनर्थक नहीं है । इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि तब फिर यह बात कहीं रही कि शब्दका सर्वथा अन्यापोह ही विषय है क्योंकि अब तो स्वलक्षणके अणिकपनेका भी विधान कर दिया गया । क्योंकि शब्दका विषय वहाँ स्वलक्षणकी अणिकता मान ली गई है ।

दर्शन प्रमाण नहीं होता, क्योंकि सशय आदिक ज्ञानोंके द्वारा दर्शनके विषयका समारोप नष्ट नहीं हो जाता है। जहाँ समारोप नहीं है ऐसे नील स्वलक्षणके दर्शनका प्रमाणता है और जहाँ समारोप भरा हो उस अंशमें तो दर्शनकी प्रमाणता नहीं है। किसी भी नीलादिक पदार्थके देखे जानेपर भी जो ज्ञान सामान्य अर्थको विषय करने वाला सविकल्प है वह ज्ञान है और जो समारोपसे अयुक्त अर्थात् विवक्षित अन्य अंशमें जो ज्ञान होना है वह तो केवल अभ्यापोहके रूपसे होता है याने अक्षणीकसे हटा हुआ है इस तरहका ज्ञान होना है ऐसा कहा गया है। इस कारणसे यह उपासम्भ नहीं दिया जा सकता कि वस्तुका स्पर्श नहीं है। इसकी समानता होनेपर भी निर्णयके अनेक दशनको प्रमाण माना जाय यह न्याय नहीं है ऐसा उपासम्भ नहीं दिया जा सकता। जो समारोपका निराकरण करे उसका जो अनेक दशन है वह प्रमाण है जो समारोपको दूर नहीं कर सकता ऐसे सशय आदिक ज्ञानको उत्पन्न करने वाले दर्शनमें विषयमे प्रमाणरूपता नहीं है।

समारोपव्यवच्छेदक विकल्पके स्वसवेदनकी व्यवस्था बनानेमें अनवस्था व इतरेतराश्रय दोषकी आपत्ति बताते हुए उक्त शकाका समाधान—उक्त शकाके सम ध्यानमें कहते हैं कि समारोपका निराकरण करने वाला जो विकल्प है उस विकल्पमें जो स्वसम्बेदन है व्यवस्था बनी हुई है तो उस स्वसम्बेदनमें जो स्वलक्षण-विषय हुआ उसका निर्णय बनानेके लिए फिर अन्य विकल्पकी उपेक्षा करनी पड़ेगी क्योंकि वहाँ जो जिस तरह नील आदिक स्वलक्षणका दर्शन अपने स्वरूपकी व्यवस्था करनेमें समर्थ नहीं है। इसी कारणसे सविकल्प ज्ञानकी आवश्यकता हुई अर्थात् विकल्पान्तर करता पड़ा। ऐसे ही समारोपका निराकरण करने वाला जो विकल्प है उस विकल्पके निज स्वरूपकी तो व्यवस्था बनानी पड़ेगी। उस विकल्पके निज स्वरूपकी व्यवस्था बनानेके लिए अन्य विकल्प होना चाहिए। इस तरह विकल्प में स्वसम्बेदनमें धूर्ति विकल्प नहीं है तब निविकल्पताकी समानता होनेसे जैसे नील आदिक पदार्थोंमें विकल्प नहीं, दर्शनमें विकल्प न हो तो विकल्प स्वरूपमें भी विकल्प नहीं। अतएव अन्य अन्य विकल्पोंसे सिद्ध बनानी होगी और वहाँ अनवस्था दोष प्रायण। और भी देखिये नीलादिकका दर्शन अर्थात् प्रत्यक्षज्ञान और समारोपका व्यवच्छेद अर्थात् सविकल्पज्ञान इन दोनोंमें किसी एकका स्वतः स्वरूप सम्पूर्ण नहीं बनता। ऐसी स्थितिमें इतरेतराश्रय दोष होगा अर्थात् वस्तु दर्शनकी सम्पूर्णता बनने पर समारोप व्यवच्छेद बने और समारोप व्यवच्छेदकी सिद्धि होनेपर वस्तु दर्शनमें प्रमाणता आये इस तरह इतरेतराश्रय दोष होगा।

समारोपव्यवच्छेदक निर्णयके स्वसवेदनकी व्यवस्थामें आपत्तित अनवस्था व इतरेतराश्रय-दोषका विवरण—प्रब उक्त प्रसङ्गको विवरणके साथ सुनिये देखिये समारोप जिस ज्ञानके द्वारा नष्ट किया जाता है उसको कहते हैं निश्चय।

वस्तु नहीं बना करनी । तो यहाँ क्षणिकता तो प्रत्यक्षने दर्शन किया और उस दर्शन के सम्बन्धमें निर्णय जानको साक्षात् प्रमाण माना नहीं तो ऐसी स्थितिमें जो साविकल्प ज्ञान होता है । जिसमें कि तत्त्वका निर्णय माना जाता है वह मिथ्या है मिथ्या । और मिथ्या विकल्पके द्वारा तत्त्वकी व्यवस्था बनायी जा सकती । यदि मिथ्या अध्यवसायसे तत्त्वकी व्यवस्था बनायी जाने लगे तब फिर सशय और विपर्यय का जो उत्पन्न करने वाले दानके द्वारा भी स्वलक्षणका ज्ञान होनेका प्रसंग आ जायगा । क्षणिकवादमें सर्वप्रथम निराकार दर्शन होता है । अर्थात् वस्तुके स्वलक्षणका प्रतिभास होता है और वह दर्शन प्रमाण ज्ञानको उत्पन्न करने वाला है । उस विकल्प ज्ञानसे दानके विषयका निर्णय होता है । तो निर्णयको उत्पन्न करने वाले दानकी प्रमाणता मानी जाती है । किन्तु अब तो यहाँ बताया गया था कि विकल्प और शब्द ये दोनों वस्तुका स्पर्श नहीं करते तब स्व लक्षणका दर्शन करने वाले निर्विकल्प प्रत्यक्षमें तो निर्णय खुद पड़ा हुआ नहीं है और निर्णय करने वाले विकल्प ज्ञानकी बताया है कि यह वस्तुका स्पर्श करता नहीं तब दानके कालमें वस्तुका निर्णय है नहीं । भले ही माना गया हो कि वस्तुका सामान्य प्रतिभास है पर जहाँ निर्णय नहीं है । प्रतिभास भी हो जाय तो वस्तु तो इस प्रकारसे ही है जिस प्रकारसे पानमें रस्सी है । तो वस्तु पासमें रही, पर निर्णय तो नहीं ऐसे ही निर्विकल्प ज्ञानके समय भी वस्तु पासमें है, पर स्पष्ट नहीं । तो वस्तुकी निकटता दोनों जगह समान है फिर वहाँ यह निर्णय तो न बना कि निर्विकल्प दर्शनसे या किससे कौन प्रभित किया जाता, जाना जाता ? और, जब प्रमाण न बना तो वे मिथ्या अध्यवसाय ठहरे और मिथ्या अध्यवसायसे तत्त्वकी व्यवस्था बनायी जाने लगे तो सशय, विपर्यय ज्ञानको उत्पन्न करने वाले निर्विकल्प प्रत्यक्षके द्वारा भी स्वलक्षण प्रमेय हो जाना चाहिए यहाँ शकाकार कहे कि स्वलक्षण दर्शन व मिथ्याव्यवसायमें वस्तुका स्पर्श तो नहीं होना तो वस्तु स्पर्शके अभावमें तो दोनों जगह समानता है । अर्थात् जो दर्शन सशयको उत्पन्न करे, और जो निर्णयको उत्पन्न करे, दोनों जगह वस्तु सन्निधिकी समानता है । फिर भी निर्णयको उत्पन्न करने वाला दर्शन तो प्रमाण माना जाय और सशय आदिकको उत्पन्न करने वाला दर्शन प्रमाण न माना जाय ऐसा यदि कोई कहता है तो स्पष्ट सिद्ध है कि उसकी अपनी जानकारी कुछ नहीं है ।

निर्णयजनक दर्शनमें प्रमाणत्वकी सिद्धिका व सशयादिजनक दर्शनमें अप्रमाणत्वकी सिद्धिका शकाकार द्वारा प्रयास—अब यहाँ शकाकार कहता है कि निर्णयके द्वारा दर्शनके विषयमें हो सकने वाले समारोपका व्यवच्छेद हो जाता है अर्थात् दर्शनका विषय है नीलादिक स्वलक्षण । जैसे कि क्षणिक निरक्षर अर्थ है वे सब हैं दर्शनके विषयभूत अर्थात् निर्विकल्प प्रत्यक्षके विषयभूत । अब उनमें सशय, विपर्यय आदिक सर्वोपेक्षा जो हो सकती है उसका निराकरण किया निर्णयने । अतएव निर्णयको उत्पन्न करने वाला दर्शन प्रमाण है, पर सशय आदिकको उत्पन्न करने वाला



में यह भेद । ऐसा जो कथन है यह भी स्पष्टित हो जाता है याने केवल कोई व्यावृत्ति हो किसी ज्ञानका या शब्दका विषय हो यह भी सिद्ध नहीं हो सकता है । विशेष समान परिणामम रहित सण्ड भ्रुण्ड आदिक पदार्थ ही एकत्वका विचार उपचार करने से एक अर्थकी सिद्धिमें कारण होता है गेरा कहनेमें हेतु देते हैं अतत्कार्य कारणसे व्युत्पन्न होनेमें । और, दृष्टान्न देते हैं कि जैसे गुरुमें आदिक अनेक वस्तुओंको मिना कर जो काढा ओषधि बनायी जाती है तो उसे एक ओषधि बोलते हैं और वह उबरके शान्त करनेमें कारण पड़ती है तो वही भी है क्या ? जिनकी उसमें ओषधि मिलाई गई है वे सब भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं, और उन सब भिन्न-भिन्न पदार्थोंमें एकत्वका अध्यवसाय किया गया है और इसी कारण वे सब पदार्थ एक उबरके शान्त करनेमें कारण बन जाते हैं यो ही ऐसा भेद होनेपर भी अतत्कार्य कारण व्यावृत्तिके रूपसे एकका विचार चलता है और एक अर्थको सिद्ध करनेमें कारण बनना है ऐसा कहने वाला यह क्षणिकवादो अपने सिद्धान्तको सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं हो सकता । क्योंकि अतत् कार्यकारण व्यावृत्ति नहीं बनती है यह वाय है यह कारण है इस तरहमें विधि न मानकर यह अतत् कार्य व्यावृत्ति है माने उसका कार्य नहीं है जो जो उन सबसे हटा हुआ है और अतत् कारण व्यावृत्ति है याने इनका कारण नहीं है । जो जो उन सबसे हटा हुआ है ऐसी व्यावृत्तिसे वस्तुमें प्रवृत्ति नहीं हुआ करती तो सकेतको न समझने वाला कोई पुरुष किसी भी पदार्थमें अन्वय बुद्धि और शब्दका व्यवहार करेगा तो वह उल्टा भी व्यवहार कर सकता है । जब शब्दने सीधा पदार्थको विषय किया नहीं किन्तु व्यावृत्तिको विषय किया । तो जब स्वरूप सत्त्व प्रमथमें न आया तो किसी भी पदार्थको किसी भी शब्दमें समझ लेगा और वही व्यावृत्ति मान लेगा । तो यो पदार्थ और उसका सकेतकरण इन दोनोंका परस्पर सम्बन्ध न बननेसे सब व्यवहारोका लोप हो जायगा ।

अतत्कार्यकारणव्यावृत्तिसे व्यवस्था बनानेके लिये प्रदत्त उदाहरणसे शङ्काकारके अभीष्ट सिद्धान्तका विधात — अतत्कार्य कारण व्यावृत्तिकी व्यवस्था में जो गुरुमें आदिक ओषधियोंका उदाहरण दिया है उस उदाहरणमें तो शकाकारके सिद्धान्तके विरुद्ध सत्य सिद्ध हो जाता है अर्थात् ओषधियोंमें जिनकी भी वस्तुएँ पड़ी हैं उन सब वस्तुओंमें वास्तविक प्रयोजन साधक सदृशताका परिणाम पड़ा है । जैसे उबर को शान्त करने वाला जो गुरुमें काढा है तो उस काढामें सोठ आदिक अनेक ओषधियाँ छाँची जाती हैं तो जितनी ओषधियाँ ढाली गई हैं उन सबमें उबरको शान्त करने वाली शक्ति पड़ी हुई है । तो इनके सदृश परिणाम सिद्ध होता है किन्तु क्षणिकवादमें सदृश परिणाम माने नहीं गए हैं । तो यह उदाहरण तो और उल्टा बैठता है शकाकारके लिए । देखिये ! यदि उन सब दवाइयोंमें उबरकी शान्त करनेका शक्तिका समान परिणाम न माना जाय तो यह व्यवस्था कैय बनायी जा सकती है कि गुरुमें आदिक तो उबरको शान्त करनेके कारण हैं और दही बकडो आदिक उबरकी शान्त

समारोपका अर्थ है क्षणिकवादियोंकी मान्यताके अनुसार कि वस्तु तो है क्षणिक और उसमें नित्यका प्रतिभास होवे। बिरकाल तक रह रहा है पद य एवा जो कुछ भासूमात्र हो रहा है वह कहलाता है समारोप, याने वस्तुका सौ स्वरूप; नहीं किन्तु मिथ्यारूप। ऐसा समारोप जिन ज्ञानके द्वारा दूर किया जाता है उसको कहने है विकल्प, निश्चय, निर्णय। तो अब यहाँ देखिये कि स्वरूपका निश्चय न करने हुए भा यह विकल्प यदि अपने आपके स्वरूपको बनादे, निर्णीत करदे, उसको सम्पूर्ण बना ले तो इसी प्रकार वस्तु दर्शन भी अपने स्व-पको निश्चय न करता हुआ स्वयं प्रमाण करले फिर निर्विकल्प प्रत्यक्षके विषयके निर्णयके लिए सविकल्प ज्ञानकी जरूरत क्यों बनाते हो ? यदि वस्तु दर्शन याने पदार्थके स्वलक्षणका प्रतिभासका निश्चयकी अपेक्षा पड़ी अर्थात् सविकल्पा ज्ञानसे उसकी प्रमाणता समझी गई तो अब उस विकल्पा के स्वरूप समवेदनको भी अन्य विकल्पाकी अपेक्षा करनी पड़ेगी ? तब अनवस्था दय होगा और यदि ऐसा मान लीये कि विकल्पस तो वस्तु दर्शनकी रचना बनती है। उसका अतिमरूप बनता है और वस्तु दर्शनसे निश्चयके स्वरूपका परिनिष्ठापन होना है अर्थात् निर्विकल्प प्रत्यक्षसे सविकल्प ज्ञानके स्वरूपका निर्माण होता है तो इसमें इतरेतराश्रय दोष भा जाता है।

अन्यापोह अर्थकी शब्दावाच्यता व विकल्पाविषयता—उक्त विवेचनसे सिद्ध हुआ कि विकल्पकी तरह शब्दका भी सर्वथा अन्यापोह अर्थ नहीं है। जैसे स व-कल्पज्ञानका विषय क्षणिकवादी यह कहते थे कि वह तो अन्यापोहको सिद्ध करता है। जैसे गाय कहा तो इस विकल्पज्ञानका विषय है अगो व्यावृत्ति, लेकिन यह बात अब सिद्ध नहीं हो सकती। अगोव्यावृत्तिका ज्ञान भी के स्वरूपके ज्ञानका अविनाशायी है। गायसे भिन्न परपदार्थका अभाव ऐसा समझनेमें गायको विधिरूपसे तो उसने पहिले ही समझ रखा तब तो यह ज्ञानमें भा पायगा कि गायके स्वरूपसे भिन्न अन्य पदार्थों का यहा अभाव है। तो जो सविकल्प ज्ञानका विषय सर्वथा अन्यापोह न रह सका। इसी तरह शब्दका भी विषय सर्वथा अन्यापोह नहीं बनता। यों शब्दके द्वारा स्व लक्षण भी वाच्य नहीं बन सकता और शब्दका जो अन्यापोह वाच्य माना है तो सर्वथा अन्यापोह वाच्य नहीं हुआ करता। वहाँ वस्तुमें विधि पड़ी हुई है। गायको निरक्षर यह गाय है यह ज्ञान बनता है और वहा ही साथ ही साथ यह भी ज्ञान बन रहा है कि गायको छोड़कर अन्य पदार्थ यह नहीं है। तो यहाँ तक यह निर्णय किया गया कि सविकल्प ज्ञानका विषय सर्वथा अन्यापोह नहीं है और शब्दका भी विषय सर्वथा अन्यापोह नहीं है।

अतत्कार्यकारणव्यावृत्तिसे व्यवस्थाकी व प्रवृत्तिकी असंगतता—उक्त विवरणके द्वारा यह भी निराकृत हो जाता है कि असत् कार्यकारण, व्यावृत्ति एकाव्य का स्पर्श करने वाले ज्ञानसे एक अर्थके साधनमें कारण होता है। पर वस्तुतः है उन

है तभी तो देखिये कि अनेक प्रकारके घोड़ोमे यह घोड़ा है इस प्रकारका जो ज्ञान बन रहा है वह सब घोड़ोमे जो अश्वत्थनेका समान परिणामन है नसके कारण ही ता बन रहा है उस समान परिणामका खण्डन नहीं किया जा सकता है। तो इस तरह अन्यापोहवादियोंको उदाहरण विपरीत बातका ही सिद्ध करने वाला है।

परमतापेक्षया अन्तिम तीन भगकी व्यवस्थाका उपसंहार - उक्त पञ्चमर्शके अनुसार मानना होगा कि अन्यापोहवादियोंका यह अन्यापोह सामान्य अवयव वक्तव्य ही है। इस विवरणमे इन्ही अन्यापोहवादियोंको यह बात भी सिद्ध हो जाती है कि तत्त्व वहाँ दो प्रसंगोंमें आया ना, स्वलक्षण और अन्यापोह। स्वलक्षणको तो सत् माना है, अन्यापोहको असत् माना है। यद्यपि सविकल्पा ज्ञानके द्वारा अन्यापोह समझा जा रहा है और सविकल्पा ज्ञानको ही निर्गणिक माना है फिर भी अन्यापोहको असत् कहा है और स्वलक्षणको निर्विकल्पा प्रत्यक्षमे आये हुए प्रतिभासको सत् माना है। तो यो स्वलक्षण और अन्यापोह इनका जोड़ा इनकी बात सत् असत् अवयव ही है। ऐसे इन निरशवादियोंके यहाँ भङ्ग उत्पन्न हो ही जाते हैं, क्योंकि स्वलक्षणको तो माना है सत् और अन्यापोहको माना है असत् तो सत् होकर भी स्वलक्षण और असत् होकर भी अन्यापोह कहा जानेके लिये अशक्य है। यह जो एक कुछ लम्बा सा प्रकरण चला आया है तो इस प्रकरणमे यह बात सिद्ध की गई कि अन्तिम जो तीन भग हैं - सत् अवयव असत् अवयव और सत् असत् अवयव, ये परमतकी अपेक्षासे भी निर्विधु किए गए हैं अथवा उदाहरणमे लिए गए हैं।

अस्तित्वको ही वस्तुस्वरूप मानने वाले अद्वैतवादियोंकी आज्ञाका और उसके समाधानका उपक्रम - अब यहाँ अद्वैतवादी शकाकार कह रहा है कि इस समुच्चयमें जो वस्तुका स्वरूप अस्तित्व और नास्तित्व सिद्ध किया जा रहा है सो यह अस्तित्व और नास्तित्व सिद्ध किया जा रहा है सो यह अस्तित्व ही वस्तुका स्वरूप बनता है। नास्तित्व वस्तुका स्वरूप नहीं बनता, क्योंकि नास्तित्व तो पररूप के अश्रय है। कहा तो यहो जा रहा है स्याद्वाद शासनमें कि वस्तु स्वरूपकी अपेक्षा से सत् है और पररूपकी अपेक्षासे असत् है और असत् पररूपके सहारे ही तो सिद्ध किया जा रहा है तो जो पररूपके सहारे हो वह वस्तुका स्वरूप नहीं बन सकता। यदि पररूपके सहारे रहने वाले धर्म वस्तुके स्वरूप बन जायें तो इसमे बहुत बड़ी विडम्बना बन जायगी पररूपमे भी तो नास्तित्व धर्म है जैसे विवक्षित पदार्थमें अस्तित्व और नास्तित्व सिद्ध कर रहे हैं और पररूपकी अपेक्षासे नास्तित्व सिद्ध कर रहे हैं तो उस पररूपमें भी तो अस्तित्व और नास्तित्व धर्म बताओगे तो पररूपका जो नास्तित्व है पररूपके सहारे रहने वाला जो असत्त्व है, वह भी विवक्षित वस्तुका स्वरूप बन बैठेगा। तो पररूपमें जो नास्तित्व है वह इस विवक्षितका नास्तित्व है और वह मान लिया विवक्षित वस्तुका धर्म तो इसका भी अभाव हो गया। सर्व

करनेके कारणभूत नहीं हैं, जब कि उरको शान्त करने वाले काठेमें पड़ी हुई धीप वियोमें उरको उपशमनेकी शक्ति का समान परिणाम न माना तो कुछ भी बीज उरको शान्त कर बैठेगी, व्यवस्था बन जायगी। अथवा दूसरा उदाहरण सुनो। चक्षु आदिक इन्द्रियमें यदि रूप आदिक ज्ञानको उत्पन्न करनेकी शक्तिका समान परिणाम नहीं माना जाता तो वहाँ भी यह व्यवस्था कैसे बनाई जा सकती है कि चक्षु आदिक रूप ज्ञानके कारणभूत हैं और रसना आदिक रूपज्ञानके कारणभूत नहीं हैं। यह व्यवस्था सम्भव नहीं हो सकती है। अतः मानना पड़ेगा कि वहाँ कायकारण भाव है। और, उस तरहकी सर्व घटनाओंमें समान परिणाम है।

अतत्कार्यकारण व्यावृत्तिसे कार्यकारणव्यवस्था बनानेका शकाकार का निष्फल प्रयास—शकाकार कहना है कि यह जो व्यवस्था बनायी जाती है कि चक्षु आदिक ही रूप ज्ञानके कारणभूत हैं रसना आदिक नहीं हैं, गुरमें आदिक ही उरको शान्त करनेके कारणभूत हैं, दही आदिक नहीं हैं, यह व्यवस्था अतत्कार्य कारणव्यावृत्तिके कारण बन जायगी। याने जो उसका कार्य नहीं है उसकी व्यावृत्ति हुई, जो उसका कारण नहीं है उसकी व्यावृत्ति हुई उससे यह सब व्यवस्था बन जायगी। जैसे कहा जा रहा है कि कार्य और कारणकी वृत्तिसे यह व्यवस्था बन गयी है। जैसे चक्षुका कार्य रूपज्ञान है और रूपज्ञानका कारण चक्षु आदिक है तो जैसे इस तरह व्यवस्था बनानेकी सोची जा रही है सो तो व्यवस्था बनानेकी सोची जा रही है सो तो व्यवस्था न बनेगी कि तु अतत्कार्यकारण व्यावृत्तिसे वह व्यवस्था बनेगी। अतत्कार्यकारणके समाधानमें कहते हैं कि यह बात कैम सिद्ध कर लेंगे कि अमृक पदार्थोंमें अतत् कार्य कारण व्यावृत्ति है अर्थात् कायमें भिन्नकी व्यावृत्ति याने जो काय नहीं है चक्षु आदिकके उनको हटाव। और जो रूपज्ञानके कारण नहीं हैं उनका निषेध यह बात हम कैसे समझ लेंगे अब कि कारण काय और अन्त्य जनक शक्ति जैसे समान परिणामका अभाव मान रहे हो यह उसका कारण है, यह उसका कार्य है इस कारणमें अमृक कार्यको उत्पन्न करनेकी शक्ति है इस कायमें अमृक कारणके द्वारा उत्पन्न हो जानेकी शक्ति है ऐसा सदृश परिणाम विविध बन्धन न माननेपर यह भी कैसे सिद्ध कर सकेंगे कि अमृक पदार्थमें अतत् कायकारण व्यावृत्ति है ? नहीं सिद्ध किया जा सकता। तो अतत्कार्यकारण व्यावृत्तिकी सिद्ध करनेके लिए अतत्कार्यकारण शक्तिका समान परिणाम मानना होगा। जैसे कि यह कहा है, कपडा आदिक नहीं है। तो यहाँ दो बातें कही जा रही ना, घट है, अघट व्यावृत्ति है। तो अघट व्यावृत्तिकी बात तो सब ही समझमें आ सकती है जब कि घट है यह समझमें पडा हो। घटकी छोड़कर अन्य कुछ नहीं है ऐसा ज्ञान घटके ज्ञानपर आधारित है। ऐसे ही अतत् कार्यकारण व्यावृत्तिकी परिचय तत्कार्य कारणकी शक्तिकी परिज्ञान होनेपर निर्भर है। इस तरह यह बात सिद्ध हो जाती है कि जो उदाहरण दिया गया है इस प्रसंगमें वह जो कुछ भी ज्ञान बना रहा है वह वहाँ उसे समान परिणाम हेतुक सिद्ध कर रहा

कर अन्य और कुछ मिलेगा क्या उदाहरण देनेके लिए जिसको कि विपक्ष बनाया जा सके। इस कारण यह उदाहरण देना सही नहीं है कि जैन साधर्म्य वैधर्म्यके साथ अविनाभावी है इसी प्रकार अस्तित्व नास्तित्वसे अविनाभावी है, इस शकाके समाधान में कहते हैं कि यह दावा करना सगत नहीं है कि सर्व पदार्थोंका नित्य या अनित्य आदि कुछ कहे समय वैधर्म्य न मिलेगा। देखिये उस अनुमान प्रयोगमें भी अथवा वैधर्म्य ही है तो भी सधर्म्य और वैधर्म्य दोनोंका सहान्वय सिद्ध हो सकता है। जैसे कि अनुमान प्रयोग कि कि सर्व नित्य है प्रमेय होनेसे या यह प्रयोग करें कि सब अनित्य है प्रमेय होनेसे। तो प्रमेयत्वात् इस हेतुके कहनेमें भी अनिरेक है ही है। क्योंकि प्रमेयता वस्तुधर्म है। उसका प्रयोग बोलकर भी सिद्ध करना चाहें उसको व्यतिरेक पद्धति मद्दद करने वाली होगी ही। कैसा भी अनुमान प्रयोग हो जीव परिणामी है या शब्दादिक अपरिणामी नहीं है। सर्व चेतन हैं, अथवा सर्व अचेतन हैं। जिस किसी भी प्रतिज्ञाको किया जाय, जिस दार्शनिकको जो भी प्रतिज्ञा दृष्ट हो उस प्रतिज्ञाको कःके अर्थात् पक्ष और साध्य बोलकर जो हेतु दिया जा रहा है कि प्रमेय होनेसे गत्व होनेसे वस्तुत्व होनेसे या अर्थश्रियाकारी होनेसे जो कुछ भी हेतु दिये जा रहे हैं वहाँपर भी वैधर्म्य मिलेगा।

हेतु प्रयोगमें साधर्म्यके साथ वैधर्म्यकी अविनाभावितताका उदाहरणमें स्पष्टीकरण—जब अनुमान प्रयोग इस प्रकार हागा कि सर्व अनित्य है प्रमेय होने से। जो जो प्रमेय है वे वे अनित्य हैं। जैसे दृश्यमान सर्व पदार्थ। और, जो अनित्य नहीं है वे प्रमेय भी नहीं हैं अथवा जिस दार्शनिकने जिस प्रकारका भी हेतु दिया हो वहाँ वैधर्म्य मिलेगा। क्या ? आकाश पुष्प अथवा खरगोशके सींग। सब कुछ नित्य है प्रमेय होनेसे। जो नित्य नहीं है वह प्रमेय नहीं है जैसे आकाशका फूल। वह प्रमेय नहीं है तो नित्य भी नहीं है यो व्यतिरेक तो वहाँ मिल ही जाता है जैसे अन्वय और साध्य सिद्ध होता है इसी प्रकार यह भी सिद्ध हो रहा है कि आकाश फूलमें खरगोश भीगमें साध्यधर्म भी नहीं है और साधन धर्म भी नहीं है। अनुमान प्रयोग किया कि जीव अपरिणामी है प्रमेय होनेसे। जो जो प्रमेय होते हैं वे वे परिणामी होते हैं जैसे कि घट। और जो परिणामी नहीं होता है वह प्रमेय भी नहीं होता है—जैसे आकाश पुष्प। तो इस अनुमानमें वैधर्म्य मिल गया ना। इसी तरह सब परिणामी है प्रमेय होनेसे। इस अनुमानमें भी जो परिणामी नहीं है वह प्रमेय नहीं है। जैसे आकाश पुष्प तो ऐसा वैधर्म्य मिल गया ना तो सभी प्रकारके प्रयोगोंमें अन्वयव्यतिरेक अथवा साधर्म्य वैधर्म्य दोनोंकी सिद्धि होती है। अनुमान प्रयोगमें दो प्रकारके दार्शनिक हैं एक तो ५ अवयव मानने वाले याने पक्ष, और साध्यको कहनेका नाम है प्रतिज्ञा। एक तो दार्शनिक उस प्रतिज्ञाको मानने वाले हैं और दूसरे दार्शनिक वे हैं जो प्रतिज्ञा शब्दसे तो नहीं मानते किन्तु अभिप्राय है ऐसा कह-कहकर मानते हैं। तो किसी भी प्रकार मानें, बात एक ही है। अनुमान प्रयोगमें साधर्म्य और वैधर्म्य

शून्य हो गया फिर कुछ सत्त्व ही न रहेगा । भन. वस्तुका स्वरूप अस्तित्व ही मानना चाहिए, नास्तित्व नहीं । ऐसा कहने वाले घट्टेनवादिभोके प्रति अब आचार्य सन्त भद्र महाराज निम्नलिखित कारिरामे ममाधान दे रहे हैं ।

अस्तित्व प्रतिपेक्ष्येनाविनाभाव्यैकधर्मिणा ।

विशेषणत्वा-माधर्म्यं यथा भेदविवक्षया ॥१७॥

अस्तित्वकी नास्तित्वके साथ अविनाभाविता—अस्तित्व प्रतिपेक्ष्यके साथ अविनाभावी है और वह है एक धर्ममे अर्थात् एक वस्तुमें जो अस्तित्व विदिन किया जा रहा है वह नास्तित्वके साथ अविनाभावी है अर्थात् उसमें अस्तित्व है तो नास्तित्व भी है क्योंकि विशेषण होनेसे । अस्तित्व वस्तुकी विशेष्यता बता रहे हैं, तो विशेषणपना होनेसे यह भी सिद्ध होगा कि उसमें अन्य प्रकारका नास्तित्व भी है । जैसे कि अनुमान प्रयोगमें जो हेतु दिये जाते हैं उन हेतुभोका साधर्म्य हाता है तो वह साधर्म्य वैधर्म्यका अविनाभावी है, अर्थात् हेतुके सपक्षस्य बताया करते हैं कि यह हेतु सपक्षमे रहता है और साध्य भी उस सपक्षमें रह रहा है । तो जहां सपक्षसत्त्वकी सिद्धि करके हेतुको निर्दोष कहा जाता है वही वपक्ष व्यावृत्ति कहकर भी हेतुको निर्दोष बताना पड़ेगा । तो वहां माधर्म्यं वैधर्म्यका अविनाभावो बन गया । तो अस्तित्व और नास्तित्वकी बात एकधर्ममे सिद्ध करना चाहिए । जैसे एक जीव पदार्थमें अस्तित्व नास्तित्वकी मिश्र किया जा रहा है तो धर्म है वह जीव । जीव स्वरूपसे है पररूपसे नहीं है । तो जीवमें जो अस्तित्व धर्म बताया जा रहा है वह प्रतिपेक्ष्यके साथ अविनाभावी है अस्तित्वका प्रतिपेक्ष्य हुआ नास्तित्व, नास्तित्व है तब अस्तित्व है । यह बात अन्न अधिकरणमें नहीं बताना है, एक वस्तुमें बनाना है । तो जो अस्तित्व नास्तित्वके साथ अविनाभावी है विशेषणपना होनेसे । अस्तित्व नास्तित्वके साथ अविनाभावी है इसकी सिद्धिमें प्रवृत्त दृष्टान्तकी सुनिये जैसे हेतुमें साधर्म्य बताया जाता है तो वह वैधर्म्यके साथ अविनाभावी है । सभी हेतुवादी दार्शनिक किसी भी अनुमान प्रयोगमें साधर्म्य और वैधर्म्य दोनोंमें सत्त्व असत्त्व घटित करके अनुमानकी सिद्धि किया करते हैं । तो यही बात मिश्र हुई ना कि हेतु प्रयोगमें साधर्म्यकी व वैधर्म्यकी बात बतानी जाती है । ऐसे अनेक दृष्टान्त हैं जिनमें हेतु है और साध्य भी उसके साथ है । ऐसा भी दृष्टान्त दिखाना होता है कि जहाँ हेतु भी नहीं, साध्य भी नहीं । तो अनुमान प्रयोगमें साधर्म्यं वैधर्म्यके साथ अविनाभावी सिद्ध हो ही जाता है ।

साधर्म्यकी वैधर्म्यके साथ अविनाभावितामें शका और उसका समाधान— अब यहाँ शकोकार कहता है कि जिस समय समस्त वस्तुको नित्य धर्मवा अनित्य सिद्ध किया जा रहा हो तो वहाँ एकमें सभी पदार्थ आ गए । तो वहाँ साधर्म्य व्यतिरेकका अविनाभावी तो न मिल सका । व्यतिरेक ही असम्भव है । सबको छोड़

नहीं हो रहा है और प्रत्यक्ष कल्पनाहीन होकर भी कल्पनाहीन रूपसे कल्पना की जाना विरुद्ध नहीं हो रहा है उसी प्रकार आकाश पुष्प आदिक अप्रमेय हैं, ऐसा व्यवहार करने वाले जनोके यहाँ भी ख पुष्प आदिकमें अप्रमेयता है, यह भी विरुद्ध सिद्ध नहीं होता अर्थात् अप्रमेयरूपसे व्यवहार बन रहा है और वे आकाश पुष्प आदिक अप्रमेय ही हैं क्योंकि आकाश पुष्पादिककी जानकारीमें सद्भाव समझनेमें प्रमाणका अभाव है प्रमेयके अभावकी तरह जैसे प्रमेयके अभावका ग्रहण करने वाला कोई प्रमाण नहीं है इसी प्रकार आकाश पुष्पको ग्रहण करने वाला कोई प्रमाण नहीं है । अतः न होनेपर भी यदि आकाश पुष्पादिकको प्रमेय मान लिया जाय तो प्रमेयका अभाव भी प्रमेय बन बैठेगा । प्रमेयके अभावका भी कोई प्रमाण नहीं है और अब प्रमाणके न होनेपर भी प्रमेय माना जाने लगा और इस प्रकार फिर प्रमेय और प्रमेय के अभावकी व्यवस्था भी कैसे ठहर सकेगी ? यह प्रमेय है, यह प्रमेयाभाव है, यह व्यवस्था अब किस आधारपर बनेगी ?

आकाशपुष्पको प्रमेय सिद्ध करनेके लिये शकाकार द्वारा प्रयुक्त हेतुमें व्यभिचार—शकाकार कहना है कि एक अनुमान आकाश पुष्प आदिककी प्रमेय सिद्ध कर देता है वह अनुमान यही है कि आकाश पुष्पादिक प्रमेय हैं शब्द और विकल्परके विषयभूत होनेसे घट आदिककी तरह । इस सदाहरणमें । जैसे घट शब्दका विषय है घट । तो घट प्रमेय है अथवा घट विषयकज्ञानका विषय है घट । अतः घट प्रमेय है ऐसे ही आकाशपुष्प, इस शब्दके द्वारा कुछ समझा जा रहा है ना, जो समझा जा रहा है आकाशपुष्प तो वह प्रमेय है अथवा आकाश पुष्प तो वह प्रमेय है अथवा आकाश पुष्पके सम्बन्धमें तो ज्ञान बन रहा है उस ज्ञानका विषय तो है ना, आकाशपुष्प, अतः वह प्रमेय है । तब आकाश पुष्पको अप्रमेय कैसे सिद्ध किया जा रहा है ? इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि इस अनुमान प्रयोगमें कहा गया हेतु निर्दोष नहीं है । इस हेतुका प्रमेयाभावके साथ-व्यभिचार होता है । प्रमेयाभाव भी शब्दका विषय है । कहा तो गया है शब्द द्वारा और प्रमेयाभाव भी विकल्परका विषय है । प्रमेयका अभाव है इत्याकार, रूपके ज्ञान भी तो बन रहा है लेकिन प्रमेयाभाव प्रमेय कैसे है ? हेतुके पाये जानेपर साध्यका न पाया जाना यही तो व्यभिचार है ।

आकाशपुष्पमें प्रत्यक्ष व अनुमान दोनों प्रमाणोंसे प्रतीयमाणताका अभाव - शकाकार कहता है कि आकाशपुष्प आदिक प्रमेय हैं । क्योंकि प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणके द्वारा यह प्रतीयमाण होता है अर्थात् प्रकृष्ट रूपसे जाना जाना है, अनएव आकाशपुष्पादिक प्रमेय हैं, ऐसा माननेमें क्या आपत्ति है ? इस शंकाके उत्तर में कहते हैं कि इस अनुमानमें दिया गया हेतु असिद्ध है । अर्थात् आकाश पुष्प आदिक प्रत्यक्ष और अनुमानसे प्रतीयमाण नहीं है । किसी प्रमाणके द्वारा आकाश पुष्प जाना नहीं जाता है । आकाश पुष्प आदिक प्रत्यक्षसे तो प्रतीयमाण है नहीं क्योंकि प्रत्यक्षमें



को बताना सबके लिए जरूरी है तो जो शकाकारने यह शका की थी कि स्व पदार्थों को नित्यत्व अथवा अनित्यत्व सिद्ध करनेमें हेतु दिया जायगा वहाँ व्यतिरेक का अति नाभावी साधर्म्य नहीं है, सो ऐसा नहीं है। साधर्म्य तो है दृश्यमान सभी पदार्थ और वैधर्म्य है स्वपुण्यादिक। तो वहाँ व्यतिरेक है ही।

प्रमेय न होनेपर भी आकाश पुण्यके उदाहरण व्यवहारकी अविरोधता यहाँ कोई शका कर सकता है कि आकाश पुण्य आदिक भी तो जब आकाश पुण्यादिक में यह आकाश पुण्य है या जो कहकर उदाहरण दिया जायगा तो वह प्रमेय तो हो ही गया जो आकाश पुण्यादिक भी प्रमेय मान लेना चाहिए, ऐसी शका करना व्यर्थ है। क्योंकि आकाश पुण्यकी प्रामिति करनेमें सम्यक जानकारी करनेमें कोई प्रमाण नहीं है। कोई भी प्रमाण आकाशपुण्यका सद्भाव अथवा उसकी जानकारी सिद्ध नहीं करता। उसमें प्रमेयत्व धर्म ही नहीं है। जो प्रमेय हो वही तो प्रमाणका विषय बन सकता है। आकाशपुण्य प्रमेय है नहीं उसकी जानकारीमें कोई प्रमाण ही नहीं। अन्यथा अर्थात् प्रमेय न होनेपर आकाशपुण्यमें सम्बन्धमें प्रमाण न होनेपर भी उसे यदि प्रमेय मान लिया जाय तो प्रमेयका अभाव भी प्रमेय बन बैठेगा। फिर यह व्यवस्था ही नहीं बन सकती है कि यह तो प्रमेय है और यह प्रमेयका अभाव है। इस प्रसंगमें यह भी आशका न रखना चाहिए। तब तो आकाशपुण्य इस शब्दका कहना भी असंगत है। जब आकाश पुण्य प्रमेय नहीं है तो किस प्रकारसे उसे बुद्धिमें लायेंगे और उसे वचनो द्वारा कह सकेंगे? सो यह आशका न रखिये। प्रमेय न होने पर भी उसका निर्देश करना विरुद्ध नहीं है। जैसे स्वयं क्षणिकवादियोंने कहा है कि स्वलक्षण निर्देशके योग्य नहीं है अर्थात् वचनो द्वारा कहा जा सकने योग्य नहीं है। तो यहाँ स्वलक्षण अनिर्देश्य है इस शब्द द्वारा तो निर्देश कर ही दिया गया है। यदि स्वलक्षण सर्वथा अनिर्देश्य हो तो अनिर्देश्य शब्द द्वारा उसका निर्देश नहीं किया जा सकता। तो देखिये अनिर्देश्य होनेपर भी स्वलक्षणका अनिर्देश्य शब्दसे निर्देश तो कर लिया गया। तो जैसे स्वलक्षण अनिर्देश्य है ऐसा कहनेमें कोई विरोध नहीं है उसी प्रकार आकाश पुण्य है उदाहरण, ऐसा कहनेमें भी कोई विरोध नहीं आता। अथवा क्षणिकवादियोंका कहना है कि प्रत्यक्ष कल्पनासे रहित है। तो कल्पनासे रहित माना जानेपर भी प्रत्यक्षके सम्बन्धमें यह तो कल्पनाकी ही गई है कि वह कल्पनासे रहित है। कल्पनासे रहितपने रूपसे प्रत्यक्षको माननेकी बात जैसे विरुद्ध नहीं होती उसी प्रकार प्रमेय न होनेपर भी आकाश पुण्यका उदाहरण देनेकी बात विरुद्ध नहीं होती। यदि यों विरोध माना जाने लगे तो न अनिर्देश्यत्वका व्यवहार बनेगा और न कल्पना रहितपनेका व्यवहार बनेगा।

आकाशपुण्यको उदाहरणमें देनेकी अविरोधताका विवरण—जिस प्रकार क्षणिकवादियोंके यहाँ स्वलक्षण अनिर्देश्य है, ऐसा व्यवहार करते हुए निर्देश्य विरुद्ध

आकाश पुष्पमें वस्तुपना सिद्ध हो जायगा । और, जब आकाश पुष्पमें वस्तुपना सिद्ध हो बैठे तो अब यह व्यवस्था ही नहीं बनायी जा सकती है कि स्वलक्षण तो सत् है और अन्यापोह असत् है । या कुछ भी सत् है और अन्य असत् है यह व्यवस्था नहीं बन सकती । हे । और जब यह व्यवस्था न बनी तो सत् असत्का व्यवहार नहीं बन सकता ।

विभिन्न और प्रतिषेधमें एकतान्त्र्य न होनेसे स्वलक्षणकी ही अन्यापोह अर्थ वतानेकी अशक्यता — अब यहाँ शक कार शका करता है कि आकाश छ त्मक अर्थात् आकाश आदिक ही है स्वरूप जिसका ऐसे इस स्वलक्षणको छोड़कर आकाश पुष्पादिक का अभाव नहीं दिखा करता है अर्थात् आकाश पुष्पादिकका अभाव आकाश-छा-त्मक स्वलक्षणके रूपमें ही नजर आयगा । तो छ पुष्प सत्का अभाव तो कुछ दीखा नहीं तो छ पुष्प आदिकके अभावका अभाव होनेपर उन आकाशपुष्पादिकमें प्रमेयत्वका अभाव सिद्ध करना असिद्ध है । अर्थात् आकाश पुष्पादिक प्रमेय नहीं है यह बात सिद्ध की नहीं जा सकती । ऐसी क्षणिकवादियोंके द्वारा आकाशका उपस्थित की गई कि आकाशपुष्पको प्रमेय मान ही लेना चाहिए । उसके उत्तरमें कहते हैं कि भाई स्व लक्षण ही तो अन्यापोह नहीं है । याने आकाशछ त्मक स्वलक्षण कहीं आकाशपुष्पका अभाव नहीं है क्योंकि इस तरहके हठ करनेपर शकाकारके अपने ही सिद्धान्तका सिद्धान्त ही जायगा । यहाँ स्याद्वादशासनकी झूठक हो जायगी । वस्तुमें कथंचित् सत्त्व व कथंचित् असत्त्वकी सिद्धि हो जायगी इसका कारण भी समझिये कि स्वलक्षण ही अन्यापोह क्यों नहीं है । क्योंकि सर्वथा विवि और प्रतिषेधमें एकत्व सम्भव नहीं है । विवि का प्रयोजन स्वरूप भिन्न है, प्रतिषेधका प्रयोजन स्वरूप भिन्न है । तो विवि और प्रतिषेध एक विषयरूप नहीं होते ।

दो पदार्थोंको मिलाकर भावाभावस्वभाव सिद्ध करनेमें विवेकका अभाव — शकाकार कहता है कि देखिये, पुष्परहित आकाश ही तो इस शब्द द्वारा कहा जाना है कि आकाशमें पुष्पका अभाव है । और, सीगरहित खरगोश आदिक ही इस शब्दमें कहा जाता है कि खरगोश आदिकमें सीगका अभाव है । तो देखिये— अब एक विषय वाले विधि नियम बन गए कि नहीं । आकाश खरगोश आदिक और उसके फूलसीग आदिक । तो आकाश और खरगोशकी तो विधि हुई और उसके फूल और सीगका प्रतिषेध हुआ ये दोनों अर्थों एक अर्थको विषय करने वाले सम्भव हो गईं ना । जब यह कहा जा रहा कि विवि और प्रतिषेधमें सर्वथा एतत्त्व नहीं सम्भव है । तो इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि देखिये आकाश खरगोश आदिकमें भावाभावस्वभावके भेदसे विवि और प्रतिषेधकी उपलब्धि होती है । अर्थात् स्वतंत्र कोई एक पदार्थ में जो, उसमें सत्त्व और असत्त्वकी सिद्धि होती है । जैसे आकाश अपने स्वरूपकी अपेक्षासे सत् है और पररूपकी अपेक्षासे असत् है इसी प्रकार खरगोश

ये आकाश पुष्पादिक घटना आकार धरने नहीं करते। अणुवद्विद्वान्में प्रत्यक्षके द्वारा उन वस्तुओंको प्रतीयमाण कहा जाता है वा पदार्थ प्रत्यक्षज्ञानमें घटना आकार समर्पित करदे। सो यो आकाशपुष्प घटने आकारमें, जन्म सन्नि करना ही नहीं है। जो असत् है वह घटना आकार कैसे समर्पित करे। इस कारण आकाश पुष्पादिक प्रत्यक्षके विषयभूत नहीं है। अनुमान ज्ञानके द्वारा भी आकाश पुष्पादिक प्रतीयमाण नहीं होत क्योंकि स्वभाव हेतु और कायहेतुके साथ उनका प्रतिवध नहीं है। अणुवाद सिद्धान्तके अनुसर स्वभाव हेतुको साध्यकी सिद्धि—समर्थ माना गया है तो आकाश पुष्पको प्रमेय सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया है वह स्वभाव हेतु तो है नहीं, क्योंकि किसी स्वभाव हेतुके साथ यदि आकाश पुष्पका प्रतिवध (प्रतिनाभाव सम्बन्ध) बना दिया जाय तो आकाश पुष्प निःस्वभाव है वस विद्वान्में विरोध आ जायगा। आकाशपुष्पमें क्या स्वभाव है। क्या शक्ति है? कुछ भी नहीं है। तो है वह निःस्वभाव, मगर स्वभाव हेतुके साथ उनका प्रतिनाभाव मान लिया जाना है तो उसमें स्वभाव बन बैठेगा। और निःस्वभाव माननेके सिद्धान्तमें विरोध आ जायगा। कार्य हेतुके साथ भी आकाश पुष्पादिकका प्रतिवध मान लिया जाय तो फिर आकाश पुष्प अर्थक्रियाकारी नहीं है इस सिद्धान्तका व्याघात हो जायगा और अब अनर्थ क्रियाकारीपनेका विघात हो गया तो इसका अर्थ है कि आकाशपुष्प आदिक सत् है अर्थक्रियाकारीपनेके अभावका अभाव हो जानेके कारण। यो वस्तुभूत बन जानेसे उन आकाश पुष्पादिकका व्यवहार बन जाना चाहिए।

आकाशपुष्पको अप्रमेय न माननेपर दोषोपत्तिया—एक अन्य भी यह बात देखिये कि आ दर्शनमें घटना आकार धरित करते नहीं और जिसका स्वभाव हेतु और कार्य हेतुके साथ प्रतिबन्ध है नहीं, इतनेसे भी यदि प्रमेय माननेका हठ ही करते हो तब तो यह हठ अन्य प्रमाणोंकी ही सिद्ध कर देगी। क्योंकि आकाशपुष्पमें प्रतीयमाण होनेका लक्षण घटित नहीं होता। अनुमान द्वारा भी प्रतीयमाण होनेका लक्षण घटित नहीं होता। तो दोनों प्रमाणोंमें प्रमेय जो रहा नहीं आकाश पुष्प, तबपर भी उसे प्रमेय ही कहे जा रहे हो तो कोई तृतीय प्रमाण मानना होगा। पर अणुवाद में प्रत्यक्ष और अनुमानके सिवाय अन्य कोई प्रमाण माना हो नहीं है। और वास्तविकता यह है कि जब आकाश पुष्प प्रमेय नहीं है तो उसकी सिद्धि करनेके लिए क्या प्रमाणोंकी खोज करना? इस कारण आकाश पुष्पादिकको प्रमेय माननेकी बात युक्तिसंगत नहीं रहती, क्योंकि प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों प्रमाणोंके द्वारा आकाश पुष्पका नियम नहीं बन रहा है। कोई यह कहे कि इन दो प्रमाणोंके द्वारा आकाश पुष्प नहीं ज्ञात होता है तो प्रमाणान्तरके द्वारा आकाश पुष्प प्रतीयमाण हो जायगा, तो भी नहीं कह सकते, क्योंकि आकाश पुष्प प्रमाणोंके विषयत्वका आश्रयभूत नहीं है। अर्थात् आकाश पुष्पमें प्रमेयत्व धर्म है ही नहीं अर्थात् यदि आकाश पुष्प प्रमाणोंके विषयत्वका अनाश्रय न बनाये रहे तो प्रमाणविषयता आ जायगी प्रमेयपना बन जायगा। तब तो

कहना कि वस्तु स्वभावके भेदके कारण सकेत होता है यह बात सिद्ध नहीं होती ।

स्वभावभेदके होनेपर ही सकेतविशेष व उससे ज्ञानविशेषकी उपपत्ति बताते हुए उक्त शकाका समाधान—अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि निरुपादके आवेगमें आकर यह शका की गई है उस आवेगमें रहने वालेने अभी वस्तुके स्वभावका अनुभव नहीं किया है । देखिये । सभी शब्दोंमें सभी अर्थोंके प्रति-पदन करनेकी शक्ति है । क्योंकि सभी पदार्थ सभी शब्दोंके द्वारा वाच्य हो सकते हैं ऐसी न ना शक्तियाँ पदार्थमें हैं पर व्यवहारकी प्रसिद्धि होती है और ही विविध याने इसमें प्रधानभाव और गौणभावको करके । जैसे यही इन्द्र शब्दका व्यवहार भावरूप इन्द्रमें तो प्रधानता से होता है । जो साक्षात् इन्द्र है उसको इन्द्र कहना यह तो प्रधानतासे होता है और स्थापना रूपमें अर्थात् जो अनिन्द है इन्द्र नहीं है ऐसी जो काष्ठ भूमि है उसमें इन्द्र-शब्दकी प्रवृत्ति गौणभावमें होती है । तो यो प्रधानभाव और गौणभावसे शब्दव्यवहारकी प्रसिद्धि हुआ करती है । तब यह परखिये कि किसी एक पदार्थमें जो इन्द्र स्वभाव नहीं रख रहा है, हाँ किन्तु इन्द्रकी स्थापना है अथवा इन्द्र बनानेके लिए लाया गया है ऐसे उस पदार्थमें इन्द्र शब्दके द्वारा वह कहा जाय तब तो व्यवहार करने वाले पुरुष अथवा उस इन्द्र प्रतिभामें इन्द्रकी तरह आराधना करने वाले पुरुष ऐसा सकेत विशेष रखते हैं कि इन्द्र शब्दकी वहाँ प्रवृत्ति होती है और इन्द्र विषयक ज्ञान भी बनता है । तो ऐसी स्थितिमें यह ही बात तो सिद्ध हुई है कि जो सकेत विशेष हुआ है, वह वस्तुके स्वभाव भेदके कारण हुआ है तब यह कहना उचित ही है कि सकेत विशेष वस्तुके स्वभावभेदके न होनेपर नहीं हो सकता है । जिस धारणसे कि वस्तु स्वभावभेदके बिना ज्ञान विशेष हो जाय ।

स्वभावभेद निबन्धनक सकेतविशेषके बिना अभिधान प्रत्यय विशेष माननेपर विपर्यास विडम्बना—यदि वस्तु स्वभावभेदके कारण होने वाले सकेत विशेषके बिना ज्ञानविशेष हो जाय तब बताइये कि जैसे आकाशपुष्पके बारेमें यो ज्ञान करते हैं कि आकाशपुष्प नहीं है तो यो ही आकाशके सबधमें भी ऐसा ज्ञान क्यों न हो जाय कि आकाश नहीं है । अथवा जैसे कि आकाशके सम्बन्धमें यह ज्ञान होता है कि आकाश है ऐसे ही आकाशपुष्पके सम्बन्धमें आकाशपुष्प है, ऐसा ज्ञान क्यों न हो जायगा ? अथवा आकाश और आकाशपुष्प इन दोनोंमें किसी भी एक अथवा दोनों ही ज्ञान क्यों न हो जायेंगे ? याने विधिरूप और प्रतिषेधरूप दोनोंके ही दोष क्यों न हो जायेंगे ? क्योंकि अब तो यह मान लिया है कि सकेतविशेष तो सर्वथा वस्तुके स्वभाव भेदकी अपेक्षा करता ही नहीं है । तो ऐसी मान्यता वालोंके यहाँ विधि निषेधकी कोई व्यवस्था नहीं बन सकती, लेकिन प्रत्येक अर्थके प्रति विधिकी और प्रतिषेधकी तथा ज्ञानविशेषकी बात प्रतिनियत है और इसमें किसी भी प्रकारका बाधक प्रमाण नहीं पाया जाता । जो बात सभी जनोके लिए प्रत्यक्षभूत है स्पष्ट है उसे वैसा न मानकर

अपने स्वरूपकी अपेक्षासे सत् है पररूपकी अपेक्षासे असत् है । स्वरूपकी विधि पररूप का प्रतिषेध उसमें सम्भव है । यदि इस तरह न माना जाय तो किसीका परिज्ञान और अनुभव बन ही नहीं सकता । दो पदार्थोंमें विधि और प्रतिषेधकी बातको एक जगह जोड़नेका निराकरण किया गया है ।

स्वभावभेदके अभावमें सकेतविशेषकी व विज्ञानविशेषकी अनुपपत्ति शकाकार कहना है कि शब्द और विकल्पके भेदसे सकेत विशेषकी अपेक्षासे अर्थात् केवल विधि मात्र आकाश स्वरूपमें पुष्टका अभाव है और उसके स्वभावके अभावमें भेद है आकाश शब्दके द्वारा यह कहा जाना योग्य है और पुष्ट शब्दके द्वारा यह कहा जाना योग्य है ऐसे सकेत विशेषकी अपेक्षासे एक आकाश आदिक विषयमें विधि और नियम दोनों ही सम्भव हो जायेंगे फिर यह कैसे कहा जा रहा कि एक वस्तुमें विधि और नियम दोनोंका एकत्व नहीं बनता । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि सकेत विशेष ही वस्तुस्वभावके विशेषका कारण बनता है । उस वस्तुका स्वभाव भेद होने पर सकेत विशेष भी न बन सकेगा । जब पदार्थमें भिन्न भिन्न स्वभाव हैं तब उनके भिन्न-भिन्न सकेत बनते हैं ताकि उस उस स्वभावके द्वारा वे वे पदार्थ वाच्य रहें । अरे और अब स्वभाव भेद माना नहीं, विधि और नियममें स्वभावभेद है, ऐसा स्वीकार न किया जानेपर फिर कोई सकेत विशेष नहीं बन सकता और जब कोई वाचक शब्द न बन सका तो उस स्वभाव द्वारा ज्ञान विशेष भी न बन सकेगा । जैसे कि आकाश और पुष्टमेंसे एकमें विधि नियम नहीं है । जो जो वाग प्रत्यक्षमें विद्यमान हो रही है, जिसे कि ममी लोग स्पष्ट समझ रहे हैं प्रत्येक पदार्थमें स्वरूप और पररूपकी अपेक्षासे विधि प्रतिषेध है लेकिन दो पदार्थोंको मिलाकर एककी विधि और एकका प्रतिषेध करके प्रतिषेधका वहाँ सर्वत्र बिठ करना यह स्याद्वाद शासनसे बहिर्गत बात है ।

स्वभावभेदके अभावमें सकेत विशेष व अभिधान प्रत्ययविशेषकी उपपत्तिका शकाकार द्वारा कथन — शकाकार कहता है कि भिन्न स्वभाव होने पर भी याने जैसे इन्द्रकी प्रतिमा बनानेके लिए जो काठ लाया गया है उस काठमें इन्द्रका स्वभाव नहीं पड़ा है फिर भी भिन्न स्वभाव होनेपर भी उस पदार्थमें अथवा प्रतिमासे व्यवहार करने वालेके सकेतके वशसे वहाँ इन्द्रका शब्द भी बोला जा रहा है और इन्द्रका ज्ञान विशेष भी देखा जा रहा है । तब यह बात कहना कि सकेत विशेष वस्तु स्वभावके भेदके कारणसे होता है यह बात सिद्ध नहीं होती है । देखो ! वहाँ स्वभावभेद भी नहीं है फिर भी सकेत विशेष बन गया । तो वस्तुस्वभावके भेदके अभावमें भी सकेत विशेषकी अनुपपत्ति नहीं होती है अर्थात् सकेत विशेष बन जाता है और सकेत विशेषकी उपपत्तिकी तरह शब्द द्वारा ज्ञानविशेष भी हो जाता यों कि आकाश है और आकाशपुष्ट नहीं है । यह जो कुछ शब्द और ज्ञान विशेष हो रहा है वह अनादिकालकी वासनासे उत्पन्न हुए विकल्पोंके द्वारा निमित्त हो रहा है । तब यह

सम्बन्धी वहाँ क्रमसे अर्थक्रिया बना देंगे । जैसे कि निरशवादियोने इस प्रसंगमें यह मान लिया है कि भाव स्वभावमे भेद नहीं है फिर भी सकेत विशेष बन जाता है और अन्यायोद्ग स्वलक्षणरूप बन जाता है । इन निरशवादियोंको ऐसा कहा जा सकता है कि क्रमवर्ती सहकारी कारण उस उस कार्यके रचने वाले होते हैं इस कारण आत्म वस्तुके नित्य स्वभावको वे नहीं दूर कर पाते हैं । अर्थात् आत्मा नित्य रहा आयागा, भेद स्वभाव, रहा आयागा और फिर भी वहाँ अर्थक्रिया बन जायगी । तो ऐसा कहा जा सकेगा कि क्रमवर्ती सहकारी कारण उन उन कार्योंके रचने स्वरूप हैं सो वे आत्मा आदिक वस्तुओंके नित्य स्वभावको नहीं भेद सकते हैं । जैसे कि क्षणिक सामग्र मे पड़ा हुआ एक प्रधान पदार्थ । जैसे माना है कि धान्य बोया गया तो उस समयमे धान्यको अकुरित करनेके लिए अनेक सामग्रियाँ चाहिएँ सो गर्मी, जल, पृथ्वी, खाद आदिक अनेक सामग्रियोंके बीच पड़े हुए उस बीजमे तो बीजकी हाँ बात रही । उपरक स्वभावका भेद न हो सका । इसी तरह अनेक सामग्रियोंके अन्दर अनित्य सम्बन्धियोंके बीच रहते हुए आत्मामे अर्थक्रिया बनाई गई और स्वभावभेद न रहा । यो निरशवादियोंके प्रति कहा जा सकता है । तब यह उस समय उन-उन कार्योंके करनेमें समर्थ एक अविचल स्वभावको धारण करते हुए स्वभावके अनेक और नाना क्रियाओंके कारणभूत कादाचित्तक सहकारी कारणोंकी प्रतीक्षा करता है ।

कार्यरचनात्मक कारणसामग्रीके बीच मूलकारणमे स्वभावाभेदकी धारणासे शकाकारका परके प्रति उपालम्भ देनेका अनवकाश —उक्त प्रयोगमें जो उदाहरण दिया गया वह विषम उदाहरण नहीं है । दिल्ती ही है यह अथवा क्षणिकवादियोने माना है ऐसा कि पृथ्वी, जल, बीज, गर्मी आदिकमें जो बीजको अकुरित करनेमे अंतिम क्षण प्रभु हुआ है उन समस्त सामग्रीमें पड़ा हुआ जो कोई एक बीज है वह कारण है और शेष कारणोंमे अकुर आदिक कार्योंके रचने वाले पड़े हुए हैं, लेकिन उनसे उस बीजने स्वभावका भेद न डाल सकेंगे वे, ऐसा क्षणिकवादियो ने माना है । तब ऐसे ही सर्वथा नित्य आदी भी कह सकता है कि अनेक सामग्रियोंमे पड़ा हुआ एक आत्मा उसमे अर्थक्रिया क्रमसे हो रही है फिर भी स्वभावमे भेद नहीं है । तो यो अनेक आपत्तिशायी होंगी । अतः इस प्रसंगको न चाहन वाले शकाकारको यह मान लेना चाहिए कि वस्तुमें स्वभावभेद है और उन स्वभाव भेदोंके कारण ही शब्दोंका व्यवहार और तद्विषयक ज्ञान विशेष होते रहते हैं । तो जिस कारण अन्य सम्बन्धी वस्तु स्वभावके भेदक हैं यह सिद्ध हो गया अर्थात् जिन पदार्थोंसे व्यावृत्ति बताई जा रही है उन उन पदार्थोंसे जिसनी व्यावृत्तियाँ हैं उसने ही स्वभावभेद विवक्षित पदार्थमें हैं यो अन्य सम्बन्धी पदार्थ वस्तुस्वभावके भेदक सिद्ध हो गए, तब परमायत्त, यह बात मान ही लेनी चाहिए कि विधि और प्रतिषेधसे अन्वित पदार्थ इस भावनाभावका उत्पन्न नहीं करता है अर्थात् प्रत्येक पदार्थ अपने ही स्वरूपके कारण विधिप्रतिषेधात्मक है, नानोरूप है और इस कारण शकाकारका यह सिद्धान्त बनाना

कल्पना करके किसी ऐसे ही अन्वय रूप माननेका प्रयास करना कि लोगोको कुछ विशिष्ट लगे और कठिनाईके अनुभवके द्वारा उपका विशिष्ट अथवा खास रहस्यकी बात विदित करनी पड़े ऐसी दिनबहुलाक कल्पनासे वस्तु स्वभाव नहीं बदल जाता ।

अन्यापोहसे विवक्षित वस्तुमे स्वभावभेदकी सिद्धि—उक्त विवरणसे यह निष्कर्ष निकालना चाहिए कि देखिये ! जितने भी पररूप हैं प्रत्येक पदार्थमें उतनी ही उन पररूपसे व्यावृत्ति है यों यो इनने हो पररूपके व्यावृत्ति होनेका स्व-भावभेद प्रतिक्षण अर्थात् प्रति पदार्थमे जानना चाहिए । जैसे प्रकृतकी ही बात लोलिए कहा जा रहा है शकाकार द्वारा कि आकाश ही आकाश पुष्पका अंगोह है । याने आकाशपुष्पको प्रमेय निष्ठ करनेके आग्रहमे यह कह डाला कि आकाशाद्यात्मक जो स्वलक्षण है, केवल आकाश आकाश है वही तो आकाशपुष्पका अभाव है । यों यह अन्यापोह स्वलक्षणरूप बन गया, लेकिन आकाशपुष्पका ही अभाव आकाश न कहनायगा, किन्तु आकाशको छ डकर जितने पररूप हैं उन सबका अभावरूप आकाश कहलायेगा । तो कितने स्वभावभेद आकाशमे आ गए और स्वभावभेदके फलसे ही सकेन विशेष बताये जा रहे हैं । तो शकाकार यों भी यह व्यवस्था नहीं बना सकता कि स्वलक्षण ही अन्यापोह है और यों भी व्यवस्था नहीं बना सकता कि अन्यापोह अन्य सम्बन्धीकी अपेक्षा रख रहा है । अर्थात् यहा माना है आकाशकी स्वलक्षण और उसकी ही सिद्ध किया है अन्यापोह अर्थात् आकाश पुष्पका अभाव । तो आकाश पुष्पका अभाव तो आकाशपुष्पका अभाव रूप जो वह स्वलक्षण है तो वह बना कैसे कि पुष्परूप जो अन्य सम्बन्धी है उसकी अपेक्षा रखकर, परन्तु सम्बन्धान्तर स्वलक्षणके स्वरूपभूत नहीं हो जाया करते अर्थात् पुष्पका अंगोह आकाश स्वरूप नहीं बन सकता है । क्योंकि वे अथ सम्बन्धी, पुष्प आदिक पररूप हैं । यदि पररूप भी स्वरूपभूत बन जाय तो फिर उन रोंके व्यावृत्ति ही सिद्ध न होगी । तो बात यह माननी चाहिए कि पररूप तो किमी एक वस्तुके स्वभावका भेद सिद्ध करते हैं । जैसे कि एक घट है तो यह घट पटरूप नहीं है, भीट रूप नहीं है । तो अब उन पररूपोको जो व्यावृत्ति है घटमें उससे तो घटके कितने स्वभावभेद विदित हो रहे हैं कि घट इससे भी निराला है उससे भी निराला है, लेकिन यहाँ माना जा रहा है उस स्वलक्षणको अन्यापोहरूप अर्थात् वस्तुका पररूप कर दिया ।

सम्बन्धान्तरकी स्वभावभेदक न माननेपर शकाकारकी नित्यत्ववादियोंकी उत्तर देनेकी असमता—पररूप होनेपर भी अन्य सम्बन्धी विवाक्षित पदार्थ में स्वभावके भेदक न मान जायें तब यह लक्षिकवादी नित्यत्ववादियोंको क्रमसः प्रयत्न नहीं बन सकता ऐसा कैसे कह सकेंगे ? नित्यत्व होनेपर भी किसी आत्माने अन्य अनित्य सम्बन्धियोंके होनेपर क्रमसे अर्थ किया होनेका निवेद न किया जा सकेगा अर्थात् वस्तु नित्य रहा प्रायें उसके स्वभावमें भेद नहीं रहता है और फिर भी अ-



कल्पना अपनेमें और दूसरमें अविद्यमान आकारको दिखा रही है ऐसा कहा जा सकता है । निरञ्जनादियोंकी यह सिद्धान्त है कि वस्तुमें स्वभाव भेद नहीं पडा है किन्तु कल्पनामें स्वभावभेद जाना जाता है । तो कल्पना अपनेमें उस स्वभावभेद जाना जाता है । ना कल्पना अपनेमें उस स्वभावभेदके आकारको प्रकट कर लेता है और उस पर पदार्थमें जो विषयभूत हुए हैं उसमें भी नाना आकारोंको कल्पित कर लेता है । यह बात तभी तो कहो जा सकती है कि जब उस निरञ्ज पदार्थमें नाना रूपकी उपलब्धि रही हो । अथवा निरञ्ज रूपकी उपलब्धिमें अनेकमें नाना रूपकी उपलब्धि होनेका नाम सम्बृत्ति है । यदि ऐसा कहा जाता है तो इसमें प्रतिप्रसंग आयेंगे । एकका भी ज्ञान हो, नानाका भी ज्ञान हो तभी यह कहा जा सकता है कि इस एक पदार्थमें नानाका परिज्ञान हो रहा है । अन्यथा तो कहीं भी कुछ भी कहा जा सकता है । तो यह मानना होगा कि प्रत्येक पदार्थ एक-एक होकर भी नाना स्वभावरूप है । और उसका सत्त्व तभी व्यवस्थित है कि जब उसमें पररूपका अभाव है अर्थात् अन्यापोह याने प्रतिषेध और स्वलक्षण अर्थात् विधिवाद ये दोनों एक वस्तुमें घटाये जाना चाहिए । प्रथक-प्रथक दो वस्तुओंका विधि निषेध मिलाकर एकका भाव अभाव नहीं बनाया जा सकता । वही पदार्थ अपने स्वरूपसे है और परस्वरूपसे नहीं है, इस ही कथनमें स्वभावभेद सिद्ध हो जाता है ।

अनादिवासनासे अभिधान प्रत्ययविशेषकी उपलब्धिका शंकाकार द्वारा कथन — शंकाकार कहता है कि अनादि अविद्याके उदयसे समस्त जनको असहायरूपकी अनुपलब्धि हो रही है । असहाय रूपका अर्थ है निरञ्जरूप । जिसमें कुछ भी व्यवहारके योग्य समुदाय नहीं पडा हुआ है, किन्तु केवल एक अशरूप ऐसे उन निरञ्ज रूपकी जो उपलब्धि नहीं हो रही है तो अनादि अविद्याके उदयके कारण नहीं हो रही है । जैसे कि जो जन्मका अवा पुरुष है उस अघे पुरुषको एक चन्द्रमाकी जो उपलब्धि नहीं हो रही है वह जन्मग्र अवा है इस कारण नहीं हो रही । तो यो ही ये समस्त प्राणी जो एक उस क्षणिक निरञ्ज स्वरूपकी प्राप्ति नहीं कर पा रहे हैं तो अनादि कालीन वासनाके प्रभाववश नहीं कर पा रहे हैं । तो जिसकी उपलब्धि नहीं हो रही उसमें कल्पनासे यह कहना कि यह नाना रूपोंमें उपलब्धि होरही है यह कथन परमार्थ नहीं हो सकता ।

युक्तिरहित वृत्तको अनादिवासनाहेतुक माननेका अनिष्ट परिणाम— उक्त शंकाके समाधानमें कहते हैं कि यदि असहायरूपकी अनुपलब्धि अनादि अविद्याके उदयसे मानी जा रही है अर्थात् जो कुछ दिख रहा है उसकी उपलब्धि भी अनादि अविद्याके उदयसे मानी जा रही है तो इस तरह जिस किसी भी उपलब्धि अनुपलब्धि के लिए अनादि अविद्याका कारण बनानेपर कुछमें भी कुछ कहा जा सकेगा, जो शंकाकारको असोष्ट नहीं है, ऐसा भी सिद्धान्त कहा जा सकेगा । जैसे सत्त्व, रज, तम इव

भी उपयुक्त नहीं ठहरता कि पदार्थमें जितने भेद व्यवहार हैं वे सब कल्पनासे हैं जिनको कि इन शब्दोंमें कहा करते हैं । शब्दाकारके कल्पनाभेदको ठककर अर्थात् स्वलक्षण निरक्ष स्वरूपको आवरण करके व्यवहारके लिए स्थिर रहता है ऐसा सिद्धान्त युक्त नहीं है क्योंकि विधि और प्रतिषेधके सम्बन्धने रहित अर्थात् जहाँ सत्त्व और अ-सत्त्व का सम्बन्ध न माना हो ऐसे स्वलक्षणरूप भेदका प्रत्यक्षसे ज्ञान नहीं हो रहा है । सभी साग जो कुछ भी प्रत्यक्षमें निरक्ष रहे हैं वह सब यो ही निरक्षा जा रहा है । क जैसे घट घट है, घट नहीं है, तो विधि प्रतिषेध दोनोंका सम्बन्ध बना हुआ । प्रत्येक पदार्थमें । सब वहाँ विधि प्रतिषेध रहित पदार्थ नहीं पाया जा रहा है । तो मान ही लेना चाहिए कि प्रत्येक पदार्थ अन्वयव्यतिरेकात्मक है । अन्वयव्यतिरेकात्मकतासे रहित केवल भेद स्वलक्षण अनुमानसे भी नहीं जाना जाता है ।

विधिप्रतिषेधात्मक वस्तु माने बिना व्यवहारकी असंभव्यता यदि विधिका और प्रतिषेधका निराकरण कर दिया जाय, न माना जाय विधि और प्रतिषेधको तो कोई व्यवहार ही नहीं बन सकता । जो कुछ निश्चय व्यवहार चल रहा है वह सब इसी मूलपर तो चल रहा है । किसीने कहा घट साबो तो धुने वाला शका नहीं करता है कि यह घट है या नहीं है । तुरन्त घटको ही ले आता है । उसको यह दृढतासे परिज्ञान है कि यह घट है । घटके सिवाय अन्य समस्त पदार्थ नहीं है । उन पर निवृत्तियोंमें भी उसे ऐसा सदेह नहीं है कि यह कहीं पट नहीं है, या यह चौकी आदिक कोई अन्य वस्तु तो नहीं है । समस्त पर पदार्थोंसे निवृत्तिका और स्वयं उस पदार्थमें विधिका पूरा परिचय है व्यवहारी जनोंको सभी तो उस प्रकारका व्यवहार बन रहा है । किन्तु शकाकार दार्शनिकके मनस्यके अनुसार विधि और प्रतिषेधका लोप कर दिया जाय तब तो वहाँ व्यवहार नहीं बन सकता । कल्पनासे भेदका आवरण करके स्थितिका विरोध बन जायगा । तब जैसी प्रतीति हो रही है वैसा ही मान लेना चाहिए । परमार्थसे अनेक स्वभावरूप भावकी प्रतीति हो रही है । अर्थात् विधि प्रतिषेधात्मक पदार्थ है, सत्त्वासत्त्वात्मक पदार्थ है, नित्यानित्यात्मक पदार्थ है । यो अनेक स्वभावरूप वस्तुमें प्रतीति हो रही है । इस कारणसे अनेक स्वभावके प्रभाव होनेपर भेद भी सम्भव नहीं हो सकता । क्षणिकता, निरक्षता, स्वलक्षणता वे सब भी सम्भव नहीं हो सकते । तब स्वयंके स्वरूपमें और परमें न पाये जाने वाले विधि प्रतिषेधरूप आकारका अब यह स्पष्ट परिचय बतल रहा है तब यह निरक्षवादी दार्शनिक वस्तुस्वरूपमें सुगम ही तो हो रहा है, अपने आग्रहमें आशक्त हो रहा है ।

एकानेकाकार पदार्थकी प्रतीति—सभी पदार्थोंमें असहाय निरक्षरूपमें उपलब्धि नहीं होती । जितने भी पदार्थ दृष्टिगोचर हो रहे हैं इन्हें ही उदाहरणमें ले लीजिए । कोई असहाय, निरक्ष, निरूपेण कोई तत्त्व दिख रहा है क्या ? कदाचित निरक्षरूपमें उपलब्धि हो तो उस स्थितिमें भी नाना रूपोंकी उपलब्धि है तब तो

व्यतिरेकका प्रतिनामाको नहीं मिलती । तो उसके उत्तरमें बताया गया था कि कैसे वैधर्म्य नहीं मिलता ? आकाश पुत्र तो विपक्ष है, न वह प्रमेय है और न वह नित्य अवस्था अनित्य है । जब आकाश आकाशपुत्रको प्रमेय मित्र करने लगा था और उस प्रसंगमें यह कहना पड़ा कि स्वलक्षण ही तो अन्वापोह है याने केवल आकाशका हाना यही आकाशपुत्रका अभाव है । लेकिन जब वस्तुमें अनेकात्मकता सिद्ध हुई है तो आकाश अपने स्वरूपमें मत् है । और उसके प्रतिनिधि पुत्र ही क्या, जितने भी मत् न पदार्थ हैं उनही प्रमेयाने मत् है । तब आकाशपुत्र ही तो अन्वापोह रूपसे आकाश न रहा । तो यो अन्वापोह स्वलक्षण ही है यह बात सिद्ध न हो सकी तब आकाश पुत्र प्रमेय कैसे बन जायगा ? और भी सुनो ! जो क्षणिकतादियों के द्वारा यह बात कही जाती है कि अन्त्यमें ध्यावृत्ति होना आवश्यक है, वस्तुतः स्वभाव है, अन्त अन्त्या पोत्रको कहा करता है । तो यह बात निःसम्भाव है, असत्य है और यो अन्त्यापोह वाच्य होता है विकल्परका । निःस्वभाव है, मिथ्या है, स्वलक्षण ही मत् है, त्रिमय कि निर्विकल्प ध्यानमें प्रतिग्राम होना है उसका निर्णय करने वाला है विकल्पर ज्ञान । इस कारण विकल्पर ज्ञानका उच्चारणसे प्रमाण कहते हैं ये सब बातें सगन नहीं बैठें । क्योंकि व्यवसायात्मक न हो, निर्णयारम्भक न हो चाक्षुष अदिक ज्ञान, तो वे स्वयं अनुत्पन्न ज्ञानके समान ही कहनावेगे । उस ज्ञानका उत्पन्न होना क्या उत्पन्न होना कहलायगा जिसमें किसी प्रकारका निर्णय न पड़ा हो और वह निर्णय क्या जो कि भाषा स्वभावका स्वरूप न करे । तो ऐसे निर्णयके जो सचया वस्तु तत्त्वका परिज्ञान न होमम यह निरा ही है, क्षणिक ही है ऐसा स्वयं नियम न बन सकेगा तो यह क्षणिक-वादी दार्शनिक वस्तु धार्मिक ज्ञानोंमें वस्तु तत्त्वका निर्णय करता हुआ, समस्त विकल्पोके द्वारा निर्विकल्प किए जाने योग्य अन्त्य ध्यावृत्तिको स्वभाव निःस्वभाव बताया जाता हुआ कैसे यह बात स्वयं समझ सकेगा कि वस्तु तत्त्व यह ही है, इस प्रकार ही है और कैसे दूसरोंको समझा सकेगा ।

प्रत्यक्ष और प्रतीतिसे वस्तुके स्वपरम्परोपादानगोहनकी सिद्धि - जो वस्तु धार्मिक ज्ञान वस्तु तत्त्वका निर्णय बनात है उसमें स्पष्ट बोध पड़ा है कि यह पदार्थ अपने स्वरूपमें है और उसमें अन्त्यकी व्यावृत्ति है । जो अन्त्यकी व्यावृत्ति है वह भाग तथा प्रमेय है कि यह अन्त्यमें अलग ही रहा करे । जो कमलिनीका पत्र जल से रहता नहीं रहता तो वह इस कमलपत्रका स्वभाव ही तो कहा जायगा कि वह अपने स्वरूपको लिए हुए है और समस्त परपदार्थोंका घटाना नहीं करता है । तो ऐसा ही समस्त पदार्थ अपने स्वरूपको घटाना किए हुए है और अन्त्य पदार्थोंको अपनेमें नहीं मिलाता है तो वह इन ही पदार्थोंका स्वभाव ही तो कहलाया ? जो जैव स्व-चलन निःस्वभाव नहीं है इसी प्रकार अन्त्यापोह भी निःस्वभाव नहीं है । जब अन्त्या पोत्र भी निःस्वभाव नहीं है ध्यावृत्ति जैव स्व-चलन तत्त्व है इसी प्रकार परमात्मका धर्म भी मत् है । तब बातें मत् दाद स्वभाव अदोके विधिप्रतिपक्षविधक

गुणोंका जो एक महान रूप है वह दृष्टिमें नहीं आता और जो दृष्टिमें आता है बुद्धि आदिक वह भावकी तरह ही नि स्वभाव है, मिथ्या है। यो कथन भी मान लिया जाय अथवा सब कुछ यह पुरुष तत्त्व ही है, ब्रह्म ही है, ये नाना कुछ भी नहीं हैं। लोग उसके प्रवचनको तो निरखते हैं पर कोई भी पुरुष उव पुरुष ब्रह्म तत्त्वकी नहीं निरख पाता है इत्यादि जो कुछ बताया गया उपलब्धि और अनुभूतिविषय उसमें कारण कह दिया जायगा कि अनादि अविद्याका उदय होनेसे। जहाँ युक्तिको, अनुभूतिको प्रश्रय न दिया जाय, जो सिद्धान्त मान रखा है या जो परम्परासे मानता आया है उस ही का आग्रह किया जाय। उसके विरुद्ध कुछ भी माननेके लिए तैयारी न हो उसे अनादि अविद्याका उदय बतायें तो यो कुछ भी कहा जा सकता है फिर सभीके तत्त्व प्रमाण कर लेना चाहिए। तब यह सम्बृत्ति सामान्य और समानाधिकरण तथा विशेषण विशेष्य भाव आदिक व्यवहारके विभिन्न आकारोंको धारण कर रही है और स्वयं सृष्टिमें अनेकरूपका निराकरण किया जा रहा है तो ऐसा सिद्धान्त मानने वाले को यह सम्बृत्ति स्वयं व्यवस्थित कर देता है।

संवृत्तिकी एकानेकाकारतासे साधर्म्य वैधर्म्यके अविनाभावका समर्थन देखिये—अनेकरूपताके बिना सामान्य आदिक व्यवहारोंसे प्रतिभाष और कल्पना उत्पन्न नहीं हो सकती। तो मानना होगा कि सम्बृत्ति अनेकरूप है और वह अनेक रूप सम्बृत्ति क्या है? विवरण, ज्ञान ही तो है और सत्यका अन्वेषण है, केवल मिथ्या ही बात वहाँ कही जाती हो सो बात नहीं है। सम्बृत्तिकी तरह अन्य भावान्तरकी अनेकात्मकता सिद्ध होनेपर वास्तविक जो साधर्म्य वैधर्म्य आदिककी स्थिति है सो अविशेषरूपसे विकल्प बुद्धिके मिथ्यापनको बताने वाले दार्शनिकोंको यह स्थिति निराकृत कर देती है। देखो सम्बृत्तिके स्वरूपमें अनेकात्मकपना है ऐसे ही हेतुवादमें साधर्म्य और वैधर्म्यकी स्थिति होनेमें अनेकान्तात्मकपना है। तो सम्बृत्तिमें तो मान लिया जायगा कि अनेकान्तात्मकता है और अन्य पदार्थोंमें हेतु आदिकमें अनेकात्मकता न माने यह कैसे हो सकता? प्रकृतमें बात यह सिद्ध की जा रही है कि वस्तुका स्वरूप अस्तित्व मात्र ही नहीं है किन्तु अस्तित्व प्रतिषेध नास्तित्वके साथ अविनाभावी है। स्वरूपसे अस्तित्व है। पररूपसे नास्तित्व है और उसके उदाहरणमें बताया गया है कि जैसे हेतुमें साधर्म्य वैधर्म्यका अविनाभाव है, जहाँ सफल होता है उस हेतुका विपक्ष भी हुआ करता है और फिर साधर्म्य शब्द ही कहाँसे आया? वह वैधर्म्यका प्रतिपक्ष है ना, और वैधर्म्य साधर्म्यका प्रतिपक्ष है तो इन शब्दोंकी स्थिति भी प्रतिपक्ष से सम्बन्ध रखती है।

अस्तित्वकी नास्तित्वसे अविनाभावताका विरोध करने वाले आशय का अनिर्वाह—इस प्रसंगमें वर्णन करते करते जब यह प्रसंग आया कि सर्व पदार्थ नित्य हैं, अथवा अनित्य हैं उसकी सिद्धि करनेमें जो हेतु दिया जायगा उसमें साधर्म्य

उस हेतुको ग्रीह्य न कहा जा सकेगा और वह निर्दोष न माना जायगा इसी प्रकार जब पक्षमें सर्वपदार्थ आ गए तो विपक्ष भी कैसे बताया जायगा? तो जो सर्वको क्षणिक सिद्ध करनेके लिए जो सत्त्वादिक हेतु बताये जाते हैं वे सब अहेतु बन जायेंगे, क्योंकि नका सपक्ष और विपक्ष न मिलेगा। और जब ऐसा मान लेंगे कि साधर्म्य और वैधर्म्य का मिलना दृष्टान्त धर्ममें ही आवश्यक नहीं है। किन्तु पक्षके एक नेत्रमें भी मिला हो तथोपपत्ति और अन्वयानुपपत्ति तो यह बात प्रकृतमें भी श्रुतिसंगत बन जायगी।

वस्तुमें अस्तित्व धर्म व नास्तित्वधर्म दोनोंकी निर्दोष उदाहरणपूर्वक सिद्धि— इस कारिकामें यह बताया गया है कि एक पदार्थमें अस्तित्व धर्म नास्तित्व धर्मके साथ अविनाभावी होता है क्योंकि वह अस्तित्व विशेषण है। जो भी विशेषण होता है वह अपने प्रतिपेक्षके साथ अविनाभावी होता है। जैसे लौकिक दृष्टान्त है जब कहा कि नील कमल तो कमलका विशेषण बनाया नील तो यह नील धर्म अनील नियेयको अविनाभावी है अनीलको व्यावृत्तिको रखता हुआ है अर्थात् कमल नीला है। न कि पीला आदिक। अथवा नील अनीलका अविनाभावो है अनील न हो तो नील क्या तो अस्तित्व भी यहा एक वस्तुका विशेषण है। तो वह नास्तित्वके साथ अविनाभावी है। यदि उसमें पररूपको प्रपेक्षा नास्तित्व न हो तो स्वरूपका अस्तित्व भी नहीं हो सकता। इस सिद्धान्तको सिद्ध करनेके लिए दृष्टान्त दिया है साधर्म्य जैसे वैधर्म्यके साथ अविनाभावी है तो इस अनुमान प्रयोगमें जो उदाहरण दिया गया है वह समस्त हेतुबोधमें निर्दोष प्रकारसे सिद्ध है। इस हीके विरोधमें शकाकारने जो आपत्ति उठाई थी कि जब सभी पदार्थ नित्य हैं प्रमेय होनेमें, यह अनुमान बनाया तो वहाँ विपक्ष तो कोई मिलता ही नहीं है और सपक्ष भी कोई मिलता नहीं है। उसका ऊहापोहपूर्वक समाधान दिया गया और उससे सिद्ध किया गया कि प्रत्येक तुमें साधर्म्य वैधर्म्यके साथ अविनाभावी होता है। तो जब यह उदाहरण निर्दोषरूपसे प्रसिद्ध कर दिया गया तो उस कारण यह सिद्ध हुआ कि किसी भी धर्ममें विशेषण प्रतिपेक्षके साथ अविनाभावी होता है जैसे कि साधर्म्य वैधर्म्यके साथ अविनाभावी है, जैसे उदाहरण लीजिये— शब्द अनित्य है कृतक होनेसे। जो जो अनित्य होते हैं वे वे अनित्य होते हैं जैसे घट आदिक। तो यहा घट आदिक सपक्षमें हेतु और साध्य दोनों सिद्ध होते हैं। जो अनित्य नहीं होता है वह कृतक भी नहीं होता है जैसे आकाश, नित्य पदार्थ। तो यहाँ साधर्म्यभेद विवक्षाके साथ अविनाभावी है। तो यहाँ अस्तित्व है विशेषण अतएव यह विशेषण प्रतिपेक्ष धर्मके साथ अविनाभावी सिद्ध होता है। 'अस्तित्व प्रतिपेक्षेनाविनाभावि विशेषणत्वात्' यह अनुमान निर्दोष सिद्ध है। इसमें जो हेतु दिया है उसमें न असिद्धताका, न विरोधताका, कोई दोष नहीं आया और जो उदाहरण दिया है उस उदाहरणमें साध्य अथवा साधन किसीको भी विकलता नहीं है। उदाहरणमें साध्य साधन धर्म पाये जा रहे हैं। और, जो पक्ष बताया है वह भी

धारण करने वाला अर्थात् जो विधि और प्रतिषेधका विषय करता है ऐसे ज्ञान स्वभावको धारण करने वाला पदार्थ प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाणसे जाना जाता है और वह प्रमेय निष्ठ होता है। जो पदार्थ विधि प्रतिषेधात्मक है, स्वरूपसे सत् और पर-रूपसे अस्त है यह प्रमाणसे द्वारा जाना जाता है। और प्रमेय होता है। परन्तु आकाशपुष्पादिक अऽमेय है। यों उस अनुमान प्रयोगमें जैसे कि कहा था कि सर्व पदार्थ नित्य हैं प्रमेय होनेसे ता प्रमेयत्व हेतुका व्यतिरेक नहीं मिलता तो बात नहीं है। वह प्रमेयत्व है हेतुका व्यतिरेक अप्रमेय है, आकाश पुष्पादिक है।

अन्तर्व्याप्तिलक्षणक तथोपपत्तिरूप अन्वयके सद्भावसे साधर्म्यका परिचय साक्षात्कार कहता है कि जब सभी पदार्थोंको परिणामा साध्य बनाया है कि सभी पदार्थ परिणामी हैं। अनित्य हैं अथवा नित्य बनाया कुछ भी साध्य बनाया, पर सभी पदार्थोंके लिए बनाया तो सबके कहनेसे फिर कोई शेष तो न बचा। तो सपक्ष भी कहाँ मिलेगा? सपक्ष तो उठे कहते हैं कि जो पदार्थ तो न हो किन्तु हेतु और साध्य पाये जाये ऐसे अन्वय उदाहरण हो। तो जब सब वस्तुको पक्षमें ले लिया तो सपक्ष भी न बना और सपक्षमें अन्वय सम्भव न हो सका। इस साक्षात्कारके उत्तरमें कहते हैं कि देखिये—अन्तर्व्याप्ति जिसका लक्षण है ऐसा तथोप-पत्तिरूप अन्वय यहाँ बराबर है। अन्वयकी युद्धा है, तथोप-पत्ति और व्यतिरेककी युद्धा है अन्वयानुपपत्ति। हेतुके होनेपर साध्यका हो-। तथोपपत्ति कहलाता है और साध्यके समावसे साधनका न होना अन्वयानुपपत्ति कहलाता है। तो तथोपपत्तिरूप अन्वय दृष्टान्तमें दिये गये मूढ आदि पदार्थोंमें निष्ठ होता है। साधर्म्य और वैधर्म्य बतानेके लिए यह नियम युक्त नहीं है कि दृष्टान्त विनिष्ट घटमें ही हेतुका साधर्म्य और वैधर्म्य बताया जाय। यहाँ सबको पक्षमें लिया है ता उन ही समीप दिखा दिया जायगा कि यहाँ तथोपपत्ति है। तो तथोपपत्ति मिलना चाहिए, चाहे वह पक्ष एक देशका हो उदाहरण मिल जाय या पक्ष बाहरके कोई उदाहरण मिल जायें। जहाँ तथोपपत्ति सिद्ध होगी वहाँ साधर्म्य माना जायगा। जैसे कि जहाँ अन्वयानुपपत्ति सिद्ध होगी वहाँ वैधर्म्य माना जायगा।

तथोपपत्तिसे साधर्म्य न मानकर पक्षवहिरांत दृष्टान्तका ही आग्रह करनेपर साक्षात्कारके सिद्धान्तकी भी अनुमान प्रमाणसे सिद्धिकी अशक्यता— यदि इस तरहका आशय न माना जाय अर्थात् तथोपपत्तिसे साधर्म्यकी सिद्धि और अन्वयानुपपत्तिसे वैधर्म्यकी सिद्धि यो स्वीकार न किया जाय तो—यह शङ्काकार हो जाये कि सब पदार्थोंको साक्षिक सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दोगे उसका भी सपक्ष विपक्ष मिलेगा क्या? जैसे हेतु प्रयोग किया कि सर्व साक्षिक है सर्व होनेसे, तो वहाँ भी पक्षमें जब सर्व पदार्थ मिल गए तो अब सपक्ष क्या मिलेगा? सभी वस्तु पक्ष में आ गए हैं तो यहाँ भी सपक्ष मिल न सकेगा। तो जिस हेतुमें सपक्षवत्त्व न मिले,

गया है ॥ १२ ॥ अस्तित्व निर्वोच है । यहाँ उस किया है नास्तित्वका । नास्तित्वमे ही तो प्रतिपे एके माध्य अविनाभावत्व सिद्ध किया जा रहा तो नास्तित्वमे विशेषणत्व पाया जाता है । किमी वामको कहना जो कि यहाँ परस्परसे नास्तित्व है तो यह भी तो विशेषण ही कहा गया है । तो नास्तित्व विशेषण है अस्तित्वकी तरह । जैसे जब अस्तित्वका पक्ष बनाया गया था तो वहाँ वह विशेषण रहता था अस्तित्व ऐसे ही इस मगमे नास्तित्वको पक्ष बनाया है तो यह भी विशेषण कहलाया । और जो विज्ञ है जैसे आकाशपुष्प, उसमें जब नास्तित्वके प्रतिषेधके साथ अविनाभाव नहीं है तो वहाँ विशेषणत्व हेतु नहीं पाया जाता ?

अवस्तुमे अस्तित्वधर्मके अभावकी तरह नास्तित्वधर्मका भी अभाव—  
 साकारने युक्त यह शका को थो कि आकाशपुष्पमे नास्तित्व तो है, पर किसी भी प्रकार अस्तित्व नहीं बनता तब नास्तित्व अस्तित्वके साथ अविनाभावी हैं यह सिद्धान्त कैसे बनेगा ? उसके उत्तरमें कहा जाता कि ख पुष्पमे नास्तित्व धर्म भी नहीं है, अस्तित्व और नास्तित्व ये दोनों धर्म वस्तुमे बताये जाते हैं । ख पुष्प अवस्तु है तो आकाशपुष्पमें नास्तित्व नहीं है य कैसे जाना ? यो जाना कि अस्तित्वके साथ अविनाभावी हो ऐसा नास्तित्व नहीं है । अवस्तु है इस प्रकारसे उसका अस्तित्व तो है पर प्रतिषेध अस्तित्वके साथ अविनाभाव रखता हो ऐसा नास्तित्व नहीं है और इसी कारण आकाश पुष्पमे नास्तित्व विशेषण नहीं बनता । यो न तो इस हेतुमे सिद्ध दोष होना न विरोध और न अनैकीतिक दोष आता है । और, दृष्टान्त जो दिया गया है कि वचम्य साधम्यके साथ अविनाभावी है । अन्वय न सिद्ध हो तो व्यतिरेक न सिद्ध होगा । तो यह जो दृष्टान्त दिया गया इसमें कोई दोष नहीं आ रहा । दृष्टान्तमे न तो साध्य विकलता है, न साधन विकलता है और न दोनोंकी विकलता है । दृष्टान्तमें साध्य साधन दोनों पाये जाते हैं । तो जैसे हेतुमे अन्वय व्यतिरेकके साथ अविनाभाव है एत ही व्यतिरेक अन्वयके साथ अविनाभावी सिद्ध होता है ।

भेदविपक्षाकी व अभेदविवक्षाकी परमार्थसद्भूत वस्तुनिवन्धनता —  
 जितनी भी भेद विवक्षाएँ हैं वे परमार्थ सद्भूत वस्तुके कारण हैं । यदि वस्तु नहीं है तो अवस्तुमे तो भेद विवक्षा नहीं बनती । इसी प्रकार अवस्तुमे अभेद विवक्षा भी नहीं बनती । अर्थात् अस्तित्व और नास्तित्वकी सिद्धि वस्तुमे की जाती है अवस्तुमे नहीं की जाती । यदि भेद विवक्षा और अभेद विवक्षा अवस्तुके कारण बन जाय, नहीं है वस्तु फिर भी अन्वय व्यतिरेक उसमें घटित किया जाय तब फिर यह प्रयोग विपरीत भी क्यों न हो सकेगा । जैसे शब्दको अनित्य सिद्ध करनेमे कृतकत्व हेतु दिया जा रहा है तो वहाँ व्यतिरेककी जगह अन्वयका प्रयोग क्यों नहीं बना लिया जाता ? जैसे जो जो कृतक हैं वे सब अनित्य हैं जैसे आकाश । और जो अनित्य नहीं है वह कृतक नहीं है जैसे घट आदिक । तो यो उल्टा कथन क्यों नहीं कर दिया जाता ? हो



प्रत्यक्ष वाचित आदिक दोषों युक्त नहीं है । अतः यह बात निर्दोषतया प्रसिद्ध होती है कि वस्तुका स्वरूप जैसे अस्तित्व है उसी प्रकार नास्तित्व भी है अपेक्षा जुदी है । स्वरूपसे अस्तित्व है और पररूपसे नास्तित्व है ।

एक वस्तुमें नास्तित्वकी अस्तित्वके साथ अविनाभावितामें शङ्का और उसके समाधानका उत्क्रम—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि भले ही जीवादिकमें अस्तित्व नास्तित्वके साथ अविनाभावी है यह सिद्ध हो जाय क्योंकि जीव है, प्रमेय है, पर नास्तित्व किसी भी प्रकार अस्तित्वके साथ अविनाभावी नहीं बन सकता । जैसे आकाशपुष्प, उनमें न स्तित्व है आकाशपुष्प है नहीं । तो उसमें अस्तित्व कैसे सिद्ध विद्या ज्ञाना? आकाशपुष्प तो किसी भी प्रकार सत् नहीं है । तो वहाँ नास्तित्व अस्तित्वके साथ अविनाभावी तो न बन सका अतएव यहपक्ष तो युक्त ही ज्ञायमा कि अस्तित्व एकधर्ममें नास्तित्वके साथ अविनाभावी होता है किन्तु यह पक्ष सिद्ध न होगा कि नास्तित्व अस्तित्वके साथ अविनाभावी है, ऐसी शङ्का रखने वाले द शक्तिकोंके प्रति स्वामी समस्तब्रह्माचार्य कहते हैं . —

नास्तित्व प्रतिषेधेना विना भाव्येकधर्मिणि ।

विशेषणत्वाद्वैधर्म्यं यथाऽभेदविवक्षया ॥ १८ ॥

नास्तित्वकी नास्तित्वके प्रतिषेधरूप अस्तित्वके साथ अविनाभावितामें एकधर्ममें नास्तित्व प्रतिषेधके साथ अविनाभावी है विशेषण होनेसे जैसे कि वैधर्म्य साधर्म्यके साथ अविनाभावी है । यहाँ सिद्ध किया जा रहा है नास्तित्वका प्रतिषेधके साथ अविनाभाव । तो नास्तित्वका प्रतिषेध हुआ अस्तित्व, जो विवक्षित धर्मका रूप हो वह अविवक्षित धर्मका प्रतिषेध कहनाता है । तो जैसे पूर्वकारिकामें बताया गया कि अस्तित्व अपने प्रतिषेध नास्तित्वके साथ अविनाभावी है अर्थात् जैसे नास्तित्व न हो अस्तित्व नहीं ठहरता इसी प्रकार अस्तित्व न हो तो नास्तित्व भी नहीं ठहरता । एक अनुमान प्रयोग है कि शब्द अनित्य है कृतक होनेसे, तो यहाँ कृतकत्व हेतु द्वारा शब्दको अनित्यता सिद्ध की जा रही है । व्याप्ति बनती है कि जो जो कृतक होता है वह अनित्य होता है जैसे घट । घट कृतक भी है, अनित्य भी है । और, जो अनित्य नहीं होता वह कृतक नहीं होता । जैसे आकाश—वह अनित्य भी नहीं, कृतक भी नहीं । तो यहाँ यह बताया गया है कि यहाँ जो सिद्ध किया जा रहा है उसके लिये जो हेतु दिया है उसका वैधर्म्य साधर्म्यके साथ अविनाभावी है । ऐसा जो हेतुका विशेषण पना कहा है वह उदाहरणसे बिल्कुल प्रसिद्ध है । एक जीवमें या किसी भी एक वस्तुमें स्वरूपसे अस्तित्व और पररूपसे नास्तित्व है तो जैसे स्वरूपसे अस्तित्व, पररूपसे नास्तित्व स्वरूपसे अस्तित्वके साथ अविनाभावी है । तो यो नास्तित्व अस्तित्वकी साथ लेकर ही बन पाता है । इस कारण जो यहाँ विशेषणत्व साधन बताया

विशेषण होनेसे । तो यहाँ विशेषणत्वमे अन्यथानुपपत्ति है इस तरह इस अन्यथानुपपत्ति निर्वोच प्रकारसे सिद्ध होती है । अन्यथानुपपत्ति का अर्थ है कि यदि साध्य न हो तो साधन नहीं हो सकता । सो ही बात यहाँ बतायी गयी है कि यदि स्वभाव अस्तित्व न हो तो उससे परस्पर नास्तित्वको सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि वहाँ विपक्षमे बाधक प्रमाण मौजूद हो वहाँ अन्यथानुपपत्ति सिद्ध ही होती है ।

धर्मधर्मी व्यवस्थाको स्वेच्छाकल्पित कहनेकी अयुक्तता — शकाकार कहना है कि हेतुकी अन्यथानुपपत्ति सिद्ध भी हो जाय तो भी धर्म और धर्मिकी व्यवस्था नो कल्पित हो है । तो जब धर्मधर्मी व्यवस्था कल्पित है तो अनुमान भी कल्पित कल्ल येगा । तो हेतुमें अन्यथानुपपत्ति सिद्ध होती है, यह तो हम आपके सम्बन्धकी दश की बात बन रही है । वस्तुतः तो धर्म और धर्मिकी कल्पित है । स्वतन्त्र क्षणिक निरश ही पदार्थ हुआ करता है । तो जब अनुमान कल्पित हो गया तब फिर अनुमानकी बात समीचीन कैसे बनेगी ? इस शकाके उत्तरमे कहते हैं कि धर्म और धर्मिकी व्यवस्था अपने ही इच्छाके अनुसार कल्पित नहीं बतायी जा सकती । यदि स्वेच्छानुसार धर्मधर्मिकी व्यवस्था कल्पित कर ली अथ तो वहाँ परमार्थ तत्त्वका अन्वय नहीं होगा । जिसमे कि सर्व ही अनुमान अनुमेय व्यवहार विधिमें आये हुए धर्मधर्मी व्यापसे बाहर ही बाहर मत्त्व और अमत्त्वकी अपेक्षा करता है यह बात युक्त हो जाय । तब ही शकाकारके सिद्धान्तमे यह कहा गया है कि जिन पुरुषोंने तत्त्वार्थका अवलोकन नहीं किया । वास्तविक तत्त्वको नहीं जाना है वे लोग प्रतीतिके वश भेद और अभेदकी जो व्यवस्था बनाते हैं और उस व्यवस्थाका आश्रय करते हैं सो तत्त्वकी जानकारीके लिए करते हैं । इससे अधिक भेद अभेद व्यवस्थाकी परमार्थता नहीं है । इस प्रकार क्षणिकवादमें जो सिद्धान्त बताते हैं वह बच्चों जैसा अभिलाष है । क्योंकि समस्त पदार्थोंमे भाव स्वभाव माना गया है । भाव अर्थात् सद्भाव और अभाव अर्थात् परवस्तुका अभाव ये दोनों प्रत्येक वस्तुमे माने गए हैं । इस कारण सभी वस्तुओंमे भेद और अभेद बराबर व्यवस्थित है, यदि सर्व वस्तुओंमे भेद अभेदकी व्यवस्था न पानी जाय, भावभावस्वरूपका पदार्थको न माना जाय तो उससे तत्त्व की प्रतिपत्ति नहीं बन सकती है । जो बात एकदम प्रत्यक्ष सिद्ध है । जिसमे किङ्ग भी मनुष्यको विवाद नहीं उत्पन्न होता है वहाँ बहानाये करके कोई अनर्थ बातको सिद्ध करनेका प्रयास करे यह तो समय और उपयोगको खोना है । प्रयोजन नो आत्महित करनेका है और आत्महित करनेका साधन है तत्त्वज्ञान । तो जिस प्रकार से उस तत्त्वका परिज्ञान करनेमें ही आत्महित है, उसके विपरीत कुछ भी सकल बनानेमे आत्महितकी सम्भावना नहीं है ।

वस्तुके विधेयप्रतिषेध्यात्मकत्वके विरोधमे कुछ दार्शनिकोंकी शकाय और उनके निराकरणका उपक्रम — यहा निरशवादी कहते हैं कि अस्तित्व और

जाना चाहिए, पर ऐसा किसीको भी इष्ट नहीं है। तो हममें सिद्ध होना है कि भेद विवक्षा और अभेद विवक्षा अवस्तुके कारण नहीं होती। यदि अवस्तुके कारण भेदाभेद विवक्षा मान ली जाय तो विपरीत बात सिद्ध की जा सकती है। और, यदि अन्वय व्यतिरेकका विपरीत सम्बन्ध बना लिया जाय तो शब्दका अनित्यत्व सिद्ध करने वाले हेतुसे सट्टी बात सिद्ध हो बैठेगी। करना तो चाहिए था अनित्य सिद्ध हो बैठेगा नित्य सिद्ध। तो यह क्षणिकवादी जब क्लृप्तकत्व आदिक साधनकी अवरोधना को चाह रहा है तो उसे यह मानना ही पड़ेगा कि भेद-और अभेदकी विवक्षा अर्थात् व्यतिरेक और अन्वय अस्तित्व और नास्तित्व ये वस्तुके कारणसे ही होते हैं। इस प्रकार यह बात विल्कुल स्पष्ट सिद्ध होती है कि जो कुछ भी विशेषण है वह सब एक वस्तुमें प्रतिपक्ष घर्षका अविनाभावी है। जो भी विशेषण दिया जाय वह अन्य विशेषणोंसे व्यावृत्त रहता है जैसे कि वैद्यक्य साधर्म्यके साथ अविनाभावी है। तो यहाँ नास्तित्व विशेषण है यह बात सिद्ध हो ही जाती है और जब विशेषण है तो अस्ति को साथ लिए हुए हैं, क्योंकि सत्यके सद्भावमें ही साधनका सद्भाव निश्चित किया जाता है, अन्यथा व्यवहार सकर हो जायगा, कोई भी व्यवहार शुद्ध न रह सक्ता।

उदाहरणपूर्वक अस्तित्व और नास्तित्वकी वस्तुनिवन्धता—जैसे करम और दही। करमका अर्थ है ऊँट और दहीका अर्थ है दही। ये दो शब्द हैं। तो करम में करमपना है और दहिमें दधिपना है। यह बात तो इसी बलपर सिद्ध है कि अस्तित्व परमार्थ सद्भूत वस्तुके कारण होता है। और भी देखिये ! दहिमें करमपना नहीं है और करममें दधिपना नहीं है। ऐसी यह नास्तित्वकी बात तब होती है जब कि नास्तित्व वस्तुके कारणसे कहा जाता है, अन्यथा जैसे करममें करमपनाका सद्भाव है ऐसे ही दहिमें करमपना भी बैठेगा। और, जैसे दहीमें दधिपनेका सद्भाव है ऐसे ही करममें भी दधिपना भी बैठेगा। तब कोई पुरुष यदि यह कहता है कि दही लावो तो जिस पुरुषको यह आदेश दिया है वह ऊँटके पास विचरने लगे क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्व परमार्थ सद्भूत वस्तुके कारण नहीं माने जा रहे, अथवा जैसे वह पुरुष ऊँट के पास नहीं विचरता वैसे ही दहिमें पाम भी न विचरे ! क्योंकि अब तो किसी भी व्यक्तिगृह न तो इस दधिपनेका प्रभाव मान रहे और न करमपनेका प्रभाव मान रहे तो ऐसी स्थितिमें प्रवृत्ति और निवृत्ति का व्यवहार सकर हो जायगा अर्थात् किमीमें प्रवृत्ति करना है, किसीमें प्रवृत्ति करनेका आदेश दिया है तो वहाँ निवृत्ति कर बैठे और जहाँ निवृत्ति करनेका आदेश दिया है वहाँ प्रवृत्ति कर बैठे। इससे सिद्ध है कि जब लोगोंकी प्रतीतिमें प्रसिद्ध बात है व्यवहार सकरता नहीं आ रही है तो वह इसी कारण नहीं आती कि नास्तित्वकी बात वस्तुके कारणसे हुमा करती है। इससे सिद्ध हुआ कि सभी विशेषण अपने प्रतिषेध्यके साथ अविनाभावी होते हैं। यहाँ प्रकरणमें नास्तित्वकी बात कहो जा रही है कि नास्तित्व अपने प्रतिषेध्य अस्तित्वके साथ अविनाभावी है। इसका अनुमान प्रयोग है कि नास्तित्व अस्तित्वके साथ अविनाभावी है

जो विधान किया जाय उसका नाम है विधेय । अस्तित्व इसका पर्यायान्तर है और जो प्रतिषेध किया जाय, व्यतिरेकरूप हो, अभावस्वरूप बनाया जाय वह है प्रतिषेध्य नास्तित्व सो उहा प्रयोग किया गया कि वस्तु विधेय प्रतिषेधात्मक है विशेष्य होनेसे । इस कारिका में यद्यपि विशेष्य शब्द प्रथमान्त है किन्तु दशमिक पद्धतिके अनुसार यह हेतु बन जाता है । प्रत्येक पदार्थ अस्तित्व नास्तित्वरूप है क्योंकि विशेष्य होनेसे । इसमें उदाहरण दिया गया है साध्यधर्मका । जैसे कि साध्यधर्म अपेक्षासे हेतु होता है और अहेतु होता है, साध्यधर्मका जो आधार है उसे इस प्रसंगमें धर्ममाना । तब कहा गया है कि साध्यधर्म । धर्म तो धर्ममें होता है, तो साध्य यही बनाया जा रहा है विधि और निषेधको । जो विधि निषेध यद्यपि धर्म है तो जो विधि निषेध धर्म होतेहुये भी इसमें लेकिन अब अन्य बात सिद्ध करनेकी हुई तो साधनाके इसमें यही धर्म बन जाना है । तो साध्य हुआ धर्म । उसका धर्म हुआ उत्पत्ति स्थिति विनाश जाने उत्पत्तादिक अथवा कहिये उत्पत्तिमत्त्वादि । तो साध्यका धर्म अर्थात् उत्पत्तिमत्त्वादि यह हेतु भी है और अहेतु भी है । अब अनित्य साध्य बनाया जा रहा हो उस प्रयोग में यह उत्पत्तिमत्त्वादि हेतु बनता है अर्थात् अनुमान प्रयोग बन जाना है कि पदार्थ अनित्य है उत्पत्तिमान होनेसे । तो यही अब अनित्य सिद्ध कर रहे हैं तो उत्पत्तिमत्त्व निर्दोष हेतु बन गया । और अब इस तरहका प्रयोग करें कि पदार्थ नित्य है उत्पत्तिमान होनेसे तब यह उत्पत्तिमत्त्व अहेतु बन गया उत्पत्तिमत्त्व हेतु नित्यको सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं है । तो जैसे साध्य धर्म अनित्यत्व साध्यको अपेक्षासे हेतु है और नित्यत्व साध्यको अपेक्षासे अहेतु बनता है क्योंकि उक्त साध्य धर्ममें गमकत्व और अगमकत्व दोनोंका योग है अर्थात् उत्पत्तिमत्त्वादि अनित्यत्वका तो गमक है और नित्यत्वका अगमक है क्योंकि इसी प्रकार साध्यका अविनाभाव और साध्यका विनाभाव हममें पाया जा रहा है । साध्य जब अनित्य बना तो वही साध्यके साथ अविनाभाव है हेतुका और जब नित्यत्व साध्य बनाया जायगा तो साध्यके साथ विनाभाव है, मायन साध्यके विना उत्पत्तिमत्त्व हेतु हो गया है इस कारण इस हेतुमें गमकत्व और अगमत्व दोनोंका सम्बन्ध है । तो निर्दोष उदाहरण व हेतु वाले इस तरहके अनुमानसे जीवादिक पदार्थ अस्तित्व नास्तित्वात्मक सिद्ध होता ही है ।

वस्तुको विधेयप्रतिषेध्यात्मक, विशेष्य व शब्दगोचर सिद्ध करने वाले अनुमान प्रयोग—यहाँ अनुमान प्रयोग यो बना कि सर्व पदार्थ अस्तित्व नास्तित्व स्वरूप है विशेष्य होनेसे । तो यहा विशेष्यत्व हेतु कहा गया, वह अमिद्ध नहीं है । जाने सर्व पदार्थोंमें विशेष्यपना मिद्ध होता है । अनुमान प्रयोग भी करे कि ये जीवादिक पदार्थ विशेष्य हैं शब्द गोचर होनेसे हेतुकी तरह । इस अनुमानमें इन जीवादिक पदार्थोंमें विशेष्यत्व हेतु सिद्ध होता है तो यहाँ तक यह सिद्ध हुआ कि जीवादिक पदार्थ अस्तित्व नास्तित्वरूप है विशेष्य होनेसे और ये पदार्थ विशेष्य हैं शब्दगोचर होनेसे । अब यहाँ कोई आशङ्का कर सकता है कि हमने तो यह जचना है

नास्तित्व विशेषण ही है, विशेष्य नहीं है। इस कारण वह अस्तित्व परमाथः द्भूत साध्य साधन घमके अधिकरण नहीं हो सकते। साध्य तो बनाया है प्रतिषेध्यका अधिक-नाभावीपना और साधन बनाया है विशेषणपना, तो इन दोनोंका अधिकरण प्रकृत साध्य साधन नहीं बन सकते हैं, क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्व कोई सन् पदार्थ तो हैं नहीं, विशेष्य तो हैं नहीं विशेषण ही माने गए हैं। तो जब ये दोनों साध्य घम और साधन घमके अधिकरण नहीं बन सकते तो जो दोनों अनुमान प्रयोग बनाये गए हैं पूर्वकारिकामें बताया है कि अस्तित्व प्रतिषेध्यके साथ अविनाभावी है और इस कारिकामें बताया है कि नास्तित्व अने प्रतिषेध्य अस्तित्वके साथ अविनाभावी है तो ये दोनों ही अनुमान नहीं नही बैठते कि अस्तित्व नास्तित्व घम हो और जीवादिक घर्मों हों इस रीतिमें संगत नहीं बनता। इसी प्रकार दार्शनिक और भी कहे जा रहे हैं कि वस्तु सवथा अभिलाष्य माने शब्दके द्वारा कहे जाने योग्य नहीं है, क्योंकि जो वस्तुस्वरूप है वह अनभिलाष्य है वह शब्द द्वारा कहा नहीं जा सकता। उसको कहने वाला तो विकल्पज्ञान होता है। जो साक्षात् स्वरूप है जिसको प मायसे सिद्ध करनी हो उसका शब्द द्वारा कथन नहीं हो सकता। तथा और भी कह रहे हैं कि जीवादिकसे ये दोनों अस्तित्व और नास्तित्व भिन्न ही हैं। क्योंकि प्रतिभास भेद है। अस्तित्वका विषय कुछ है नास्तित्वका विषय कुछ है और जीवादिक विषय अन्य है। अतः इसमें प्रतिभासभेद है तो यह अलग ही चीज है, जीवादिक वस्तु अलग है। जहाँ प्रतिभासभेद होता है वहाँ भिन्नता ही होती है, जैसे घट पट। ये दोनों परस्पर भिन्न हैं, तो यह प्रतिभासभेद इसमें है अतः भिन्न हैं। इसी प्रकार अन्य कोई दार्शनिक कहते हैं कि वस्तु अस्तित्वस्वरूप नहीं हो सकती, क्योंकि अगर वस्तु अस्तित्व-मय हो गयी, नास्तित्वमय हो गई तो अस्तित्व नास्तित्व तो घर्म है और वस्तु है घर्मों, अब घर्मों हो गया घर्ममय तो सब एकमेक हो गए। अब वहाँ वह व्यवस्था कौन बनायेगा कि ये जीवादिक वस्तु तो घर्मों हैं और अस्तित्व नास्तित्व घर्म हैं। फिर तो घर्मों और घर्ममें सकर होप हो जायगा, आदिक रीतिसे अनेक दार्शनिक वस्तुको विधिनियेवात्मक माननेमें तैयार नहीं हो रहे। उनके पति आचार्य देव कहते हैं—

विधेयप्रतिषेध्यात्मा विशेष्यः शब्दोचर ।

साध्यघर्मोयथा हेतुरहेतुश्चाप्यपेक्षया ॥१६॥

पदार्थकी विधेय प्रतिषेध्यात्मकता, विशेष्यता व शब्दगोचरता—सर्व जीवादिक पदार्थ विधेय प्रतिषेध्यात्मक अर्थात् अस्तित्व नास्तित्व स्वरूप हैं और विशेष्य हैं, शब्दके विषयभूत हैं। जैसे साध्य घर्म अपेक्षासे हेतु भी होता है और अहेतु भी होता है इसी प्रकार समस्त पदार्थ विधेयस्वरूप हैं और प्रतिषेध्य स्वरूप हैं। कारिका में कहे गए शब्दोंका अर्थ और भाव इस प्रकार है। विधेय नाम है अस्तित्वका।

अस्तित्वादिक विशेषणोंकी प्रतीति सिद्ध करते हुए उक्त शब्दा समाधान उक्त शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि निरक्षवादका यह कहना कि केवल स्वलक्षण ही वस्तु है, वही प्रतिभासमे आता है अस्तित्व आदिक नहीं, सो यह कथन युक्तिस त नहीं है। अस्तित्व आदिक अनेक विवक्षात्मक वस्तु अश सहित ही प्रतीतिमें आरही है, अर्थात् वस्तु सत् है असत् है, नित्य है अनित्य है। जो जो वस्तुमें धर्म हैं उन समस्त धर्मोंसे युक्त है वस्तु यों प्रतीतिमें आती है। यह निरक्षवादी ऐसा तो स्वीकार करता है, अपना अभिप्राय बनाता है कि कोई पदार्थ किसी अस्तित्वादिक विशेषणसे विशिष्ट ग्रहणमें आ रहा है तो वहाँ वह पदार्थ किस विधि ग्रहणमें आता है कि प्रथम ग्रहणमें आया है स्वलक्षण, फिर उसमें विशेषण विशेषणका परिचय हुआ, उसके अनन्तर विशेषण विशेषणके सम्बन्ध ज्ञानके कारणसे वहाँ लोक स्थित हुई, लोकोंका परस्पर उस प्रकारका व्यवहार हुआ। उसके सकलनसे अर्थान् उतनी बातोंका अब सकलन हो जाता तब जाकर वह वस्तु विशेषण विशिष्ट रूपसे ग्रहणमें आता है अन्य प्रकारसे नहीं, इसना तो अभिप्राय रख रहे हैं निरक्षवादी लोग, अब पता देखो कि ऐसे अभिप्रायमें भी विधि प्रतिषेध स्वभाव वाले वस्तुके उस प्रत्येक नस्त्वका वस्तु का, विधिका, प्रतिषेधका, प्रत्येक तत्त्वका दर्शन होना अवश्यमावी हो गया है वस्तुका ही दर्शन होता है विधि और प्रतिषेध स्वभाव वाले विशेषणोंका दर्शन नहीं होता है यह नहीं कहा जा सकता। अब वस्तुका दर्शन हुआ तो वह वस्तु है विधि प्रतिषेधत्मक तो उस वस्तुके दर्शनके ही साथ विधि और प्रतिषेध उन स्वभाव विशेषणोंका भी ग्रहण हो जाता है। जैसे पदार्थके निरक्षते ही ग्रहण करनेका अर्थ ही यह है कि यह यही है, अन्य नहीं है। तो ग्रहण करनेके ही साथ विधि और प्रतिषेध भी ग्रहण हो जाता है। विधि और प्रतिषेधका ग्रहण न हो तो वस्तुका ही ग्रहण नहीं है।

सदसत्त्वभाव शून्य स्वलक्षणका दर्शन माननेपर सत्त्व असत्त्वका सविकल्पज्ञानसे भी निर्णय किये जानेकी अशक्यता सदसत्त्वभाव शून्य स्वलक्षणका दर्शन माननेपर दूसरा दोष यह है कि यदि सत् असत् स्वभावसे रहित स्वलक्षणका दर्शन माना जाय अर्थात् निविकल्प प्रत्ययके द्वारा केवल स्वलक्षण जाना गया, जिसमें न सत् स्वभाव समझा गया न असत् स्वभाव समझा गया याने वास्तव में स्वलक्षणमें सत् स्वभाव और असत्स्वभाव हैं ही नहीं सो सत् असत् स्वभावसे रहित स्वलक्षणका दर्शन माना गया, तो सदसत्त्वभावसे रहित स्वलक्षणका दर्शन माननेपर अब उस दर्शनके पश्चात् होने वाला जो निविकल्प ज्ञान है उस सविकल्प ज्ञानसे भी सत्त्व और असत्त्वका निर्णय नहीं देन सकता। क्योंकि दर्शनमें तो सत्त्व असत्त्व जाना नहीं और दर्शनके बाद जो निविकल्प ज्ञान बनता है उसका प्रयोजन यह मानते कि दर्शनसे जाने हुए विषय किए हुए पदार्थका ही निर्णय करते, इसीलिए तो सविकल्पज्ञानसे माना है। अब दर्शनमें सत्त्व असत्त्व जाना नहीं गया। तो उसके पश्चात् होने वाले सविकल्प ज्ञानसे सत्त्व असत्त्वका निर्णय कैसे होगा ? क्या

है कि पदार्थ शब्दगोचर ही नहीं है । पदार्थमे शब्दगोचरत्व प्रसिद्ध है । तो इस शब्द के उत्तरमें कहते हैं कि जीवादिक पदार्थ शब्दगोचर हैं इसकी भी सिद्ध करने वाला अनुमान प्रयोग इसी कारिकासे दर्शित हो रहा है । जीवादिक पदार्थ शब्दगोचर हैं विशेष हीनेस, हनुकी तरह . इस अनुमानसे जीवादिक पदार्थोंमे शब्दगोचरता सिद्ध है । इस तरह उन्हीं जीवादिक पदार्थोंमें विशेष्यत्व और शब्दगोचरत्व परस्पर हेतु देकर बताया है । किंतु इसमें इनद्वैतराश्रय दोष न समझ लेना कि जब पदार्थ शब्दगोचर सिद्ध हो ले तब तो वह विशेष्य सिद्ध होगा और जब विशेष्य सिद्ध हो ले तब वह शब्द गोचर सिद्ध होगा । ऐसा इनद्वैतराश्रय दोष क्यों नहीं माना ? उसका कारण यह है कि जो दार्शनिक मवथा वस्तुको अनभिज्ञाप्य कह रहे हैं उनको शब्द गोचर सिद्ध करना है तो उनके प्रति शब्दगोचरत्व साध्य बनाया गया और उसमें विशेष्यत्व हेतु कहा गया । और, जो सर्वथा अविशेष्य मानते हैं वस्तुको अर्थात् शब्दाद्वैतवादी हैं उनके प्रति विशेष्यत्व सिद्ध करनेके लिए शब्दगोचरत्व माधन रूपसे कहा गया है । इसी प्रकार जो दोनों ही बातें नहीं मानते न तो वस्तुको विशेष्य मानते हैं और न शब्दगोचर मानते हैं जो दोनोंका असत्त्व कहने वाले दार्शनिकके प्रति वस्तुत्व हेतु कहना चाहिए, क्योंकि वस्तुत्व हेतु दोनोंके मतमें प्रसिद्ध है । विशेष्य नहीं मानते हैं और शब्दगोचर नहीं मानते वे भी वस्तुत्व मानते हैं और शब्दगोचर नहीं मानते वे भी वस्तुत्व मानते हैं । तो दोनोंके यही प्रसिद्ध विशिष्टत्व हेतुका यही प्रयोग समझना चाहिए और दोनोंका ही सत्त्व न मानने वालोंके प्राण जब वस्तुको विशेष्य प्रति पेश्यात्मक सिद्ध कर रहे हों तब वस्तुत्वात् यही हेतु यही भी प्रयुक्त करना चाहिए । वस्तुत्वात् इस हेतुसे वस्तु विशेष्य प्रतिपेश्यात्मक सिद्ध हो जाता है तथा इसी हेतुसे वस्तु शब्दगोचर सिद्ध होता है । इस प्रकार इस कारिकामें उन सभी दार्शनिकोंको अशक्तताका निराकरण किया गया है और यह सिद्धान्त पुष्ट किया गया है कि जो भी सत्त्व हैं वे समस्त सत्त्व विशेष्य प्रतिपेश्यात्मक ही होते हैं ।

अस्तित्व आदि विशेषणोंकी अप्रमेयताकी आशङ्का यही निराशवादी दार्शनिक शङ्का करता है कि प्रत्यक्षकी विधिमे अर्थात् प्रत्यक्षज्ञानमे तो वस्तु स्वलक्षण ही ज्ञात होती है अस्तित्व नास्तित्व आदि विधापण प्रत्यक्ष प्रमाणसे नहीं जाना जाता है क्योंकि निर्विकल्प दर्शन द्वारा जो वस्तु परिचयमे जाता है वह स्वलक्षणमात्र है । जो है सो प्रतिभामे प्राया । परन्तु अस्तित्व या नास्तित्व आदिक कोई विशेषण प्रतिभासमें नहीं आते क्योंकि प्रत्यक्ष विधि तो समस्त विकल्पोसे रहित है, वह तो निर्विकल्प प्रत्यक्ष है । प्रत्यक्ष विकल्पको जब विषय ही नहीं करता तो अस्तित्व नास्तित्व आदिक विशेषण कैसे ग्रहणमे आयेंगे ? अस्तित्व नास्तित्व आदिक व्यवहारोंकी सिद्धि तो सविकल्प ज्ञानमे ही होती है । इस तरह सुनलक्षण ही वस्तु है, पर अस्तित्व



विशेष्य मात्र २) विकल्प या निर्णय किया जाता है उसको सामान्य शब्दसे कहा करते हैं वे . नो प म य अर्थात् सर्वनाधारण जो की दृष्टिमें अभिमत पदार्थ तो अस्तित्व नास्ति-वृत्तावर्ती है । पदार्थमें याने उभय धर्मोंमें अस्तित्व नास्तित्व दोनों रहते हैं । उनका प्रत्यक्ष सम्बन्ध है तादात्म्यरूप अर्थात् पदार्थ ही विधिविधेयात्मक है । तो तादात्म्यरूप ही तो सम्बन्ध हुआ । वही विधि निषेधरूप है । वही निषेध विधिरूप है स्वभावे मत्त्व है पररूपमें अमत्त्व है । यों स्वभावसे मत्त्व व पररूपसे असत्त्व यह उभय धर्म उस वस्तुमें सम्पन्नतासे है, इस कारण विधेय और प्रतिषेधमें तादात्म्य लक्षण सम्बन्ध है । अन्य सम्बन्धकी कल्पना करनेपर अनवस्था दोष आया । मम-बाध या अन्य कोई सम्बन्ध माननेपर कि उस सम्बन्धके द्वारा विधि और प्रतिषेधमें सम्बन्ध बना तो अब विधि और प्रतिषेधका इनके सम्बन्धका उभय सम्बन्धान्तरसे क्या सम्बन्ध है ? उनका सिद्ध करनेके लिए फिर अन्य सम्बन्धान्तर मानना होगा । यो अनवस्था दोष आया । सब बात यही सिद्ध होती है कि विधेय और प्रतिषेधमें तादात्म्य लक्षण सम्बन्ध है ।

प्रत्यक्ष एवं परीक्षज्ञानमें सामान्यविशेषात्मक वस्तुका ही निर्वाच परिचय विशेषप्रतिषेध्यामक स्वलक्षण होनेके कारण निरवज्ञादियोगा यह कहना सारभूत नहीं है कि ज्ञात्यादिमान याने सामान्यादिक धर्म वाले पदार्थोंका प्रत्यक्षमें ग्रहण नहीं हो सकना याने प्रत्यक्षके द्वारा जाति सामान्य आदिक-वाले पदार्थोंका ग्रहण नहीं होता । यह कहना सारभूत नहीं है तब तो यह है कि सामान्य विशेषा-दिक न हों उनका अभाव हो तो प्रत्यक्षसे ग्रहण होता सम्भव नहीं है । देखिये -- जा कुछ प्रत्यक्ष द्वारा ग्रहण होता है, जो प्रमाणभूत किया जाता है उसमें यह क्रम नहीं पड़ा हुआ है कि पहिले सत्त्व रसत्व विशेषणसे विशिष्ट वस्तुके ग्रहणमें पहिले सत्त्वा-दिक सामान्य रूप विशेषणका ग्रहण किया जाता हो और उसके पश्चात् फिर विशेष-णका ग्रहण किया हो विशेषणका ग्रहण करके विशेष्यके ग्रहणके विशेष्यका ग्रहण किया गया हो और फिर उमें विशेष्यके ग्रहणके बाद विशेष्य विशेषणके सम्बन्धका ग्रहण किया हो और फिर उस विशेष्य विशेषणके व्यवहारके कारण फिर लोकस्थिति का ग्रहण किया हो अर्थात् सर्वजन जिम प्रकारसे समझते हैं व्यवहार करते हैं उसका ग्रहण किया गया हो और फिर लोकस्थितिके ग्रहणके अनन्तर फिर उसका सकलन किया गया हो याने वस्तुके जाननेका सम्बन्ध और योग फिट बैठाना गया हो सा ऐसा प्रतीतिक्रम सम्भव नहीं है, घटित नहीं होता है, क्योंकि जो कुछ प्रत्यक्ष और परीक्ष ज्ञानमें अयोपक्षमके अनुसार निर्वाच अनुभव हो रहा है वह विशेषण विशेष्यात्मक अथवा सामान्य विशेष्य स्वरूप वस्तुका ही ग्रहण होता है । होता है अयोपक्षमके अनु-सार, लेकिन सभी श्रोत्रियोंकी जितनी भी वस्तुओंका बोध होता है निर्वाच इस तरहसे ही बोध होता है कि जैसे वह सामान्य विशेषात्मक वस्तु है, उससे विपरीत अर्थात् केवल सामान्यरूप केवल विशेष विशेषरूप अथवा सामान्य और विशेष दोनोंसे रहित

कभी ऐसा होता है कि पौतके दशनक पक्षेत्ता जो मविकल्प जान बना उससे वही नोत्पत्तेका निणय किया गया है। जैसा दशन किया तो वैसा है। नो उभके बाद निणय होगा। पौतक्षणका दशन किया तो उसके बाद होने वाले अविकल्पज्ञानमे पौतपत्तेका ही तो निणय हुआ कि नोलादकका निणय हो जायगा? ऐसा नो माना नहीं खुद भी और न प्रतीतिमें माना कि दशन तो है और कुछका उसके बाद जान द्वारा निणय होता है तो वह जान अथवा वह दशन मिय्या कहलायगा? तो मानना होगा कि दशनके द्वारा भी विधि विधेयात्मक वस्तुका दर्शन होता है। इन कारण प्रमाणित किये गये ये विधि और प्रतिषेध स्वलक्षणकी मविकल्पताको सिद्ध करते हैं अर्थात् स्वलक्षणमें विधि और प्रतिषेध स्वभाव है इस प्रकार इन दो प्रमाणोंसे सम्प्रयत्नाका सिद्ध करते हैं।

स्वलक्षणकी सामान्यविशेषात्मकताका निश्चयन यदि विधि और निषेधरूप भेद वस्तुमे न माना जाय याने विधि और निषेध धर्म है ही नहीं, एसा स्वीकार करनेपर तो यह वस्तु मत् है यह प्रमत् है ऐसा उभमे दशन न दन मकेगा। अथवा मैं इसको प्रसू करता हूँ इसको नहीं, इमे जानता हूँ इसको नहीं—इस प्रकार के विकल्प उत्पन्न न हो सकेंगे। किन्तु होता ना है ही सदमद्विषयक दर्शन और निणय। दशन भी विकल्परूपमे हो जाना है और ऐसा ही विकल्पमे ग्रहण भी होता है कि मैं इसको जानता हूँ इसको नहीं। तब यह सिद्ध हुआ कि वस्तु अथवा स्वलक्षण सामान्य विशेषात्मक है। सामान्य विशेषात्मक वस्तुको ही स्वलक्षण कहा गया है। किन्तु समस्त विकल्पोंसे रहित स्वलक्षण नहीं है, जो केवल विशेषमात्र ही अथवा सामान्य मात्र ही या परस्पर अपेक्षा न रखकर साधारणस्वरूप और विशेषस्वरूप ही ऐमा कोई स्वलक्षण नहीं होता। प्रत्येक वस्तु सामान्य विशेषात्मक ही है, क्योंकि वस्तु केवल सामान्यरूपसे व्यवस्थित नहीं या निषेधनया सामान्य और विशेषरूपसे व्यवस्थित नहीं है किन्तु सामान्य विशेषात्मक ही वस्तुका स्वरूप है। उसे न केवल विधिरूप कह मकेगे न केवल निषेधरूप कह सकेंगे किन्तु आभ्यन्तररूप है और ऐस जात्यतर स्वरूपसे लक्ष्यमें कुछ प्राणा हुआ पदार्थ ही स्वलक्षण कहलाता है, ऐमा माननेमे कोई बाधक प्रमाण नहीं है।

एकधर्मी विधिप्रतिषेध धर्मका सादात्म्य लक्षण सम्बन्ध—अब यहाँ कोई जिज्ञासा करे कि विधेय और प्रतिषेधका धर्म कौन है? अर्थात् विधि और निषेध ये जो धर्मों सिद्ध किए जा रहे हैं, इनका आश्रयभूत आधार कौन है और फिर विधि और प्रतिषेधमें सम्बन्ध क्या है? जिससे कि विशेषण विशेष्य भाव समझा जा सके कि पदार्थ विधेयप्रतिषेध्यात्मक है। ऐसी जिज्ञासा होनेपर उसका समाधान करते हैं कि सुनो! यहाँ धर्मों दो सिद्ध किए जा रहे हैं—अस्तित्व और नास्तित्व। तो इन दोनों धर्मोंका धर्म है सामान्य। निरुद्धादियोंके सिद्धान्तके अनुसार जहाँ विशेषण

साध्यकी अपेक्षा तो हेतु है और जो साध्य नहीं किया जा रहा उसकी अपेक्षा अहेतु है। ता अथ द्वात्रिंशे उस साध्यधर्मके धर्ममे हेतुत्व विशेषण आया, अहेतुत्व विशेषण आया। ता इस तरहका परिज्ञान भी प्रत्यक्ष सिद्ध है। इसी तरह कृतकत्व अनुमानके प्रमाणमे जो हेतु उद्धत किया गया है उसमे भी साध्य धर्ममे वह कृतकत्व तो वही जब अनित्य सिद्ध किया जा रहा हो उसकी अपेक्षासे तो कृतकत्व है हेतु और जब नित्य मिट्ट कर रहे हो तो उसके लिए कृतकत्व है अहेतु तो उस कृतकत्वमें हेतुत्व विशेषण है, अहेतुत्व विशेषण है। उससे युक्त उस हेतुका प्रत्यक्षस बोध हो ही रहा है। धूम, तु बजाया जाता है अग्निको सिद्ध करनेके लिए धूम हेतु रहा तो वह हेतु बन गया। पर पानी सिद्ध करनेके लिए नो धूम हेतु न बनेगा। इसी प्रकार कृतकत्व हेतु दिया जाता है त्रिंशो मिट्ट करनेके लिए। पदार्थ अनित्य है, उसका विनाश होता है, तो विनाश साध्यके लिए कृतकत्व हेतु है और नित्यता सिद्ध करनेके लिए कृतकत्व अहेतु है। इससे जैसे हेतु स्वभाव बना अहेतु स्वभाव बना तो इन स्वभावोंसे शकाकार धूम अदिक कृतकत्व आदिकका साक्षात्कार कर लेवे समझ लेवे कि हाँ बात यह सही है कि यह ही हेतु स्वभाव वाला है और यही अहेतुस्वभाव वाला है। यदि ऐसा निर्वाच बोध न हो तो फिर विशेष्यका ज्ञान किसी भी प्रकारसे सम्भव नहीं हो सकता। अतः मानना होगा कि वस्तु सामान्य विशेषात्मक है, विधेय प्रतिषेध्यात्मक है ता वस्तुमे अस्तित्व विशेषण भी है और नास्तित्व विशेषण भी है।

विशेषणत्वको सिद्ध करनेका आधारभूत मूल प्रसंग—मूल प्रसंग यह चन रक्षा है कि वस्तु विधिप्रतिषेधात्मक है, उसमे केवल विधिको ही मानने वालोंके प्रतियह कहा गया कि अस्तित्व अपने प्रतिषेध्यके साथ नास्तित्वके साथ अविनाभावी है विशेषण होनेसे और इसही प्रकार केवल नास्तित्वको मानने वालोंके प्रति यह कहा गया कि नास्तित्व अपने प्रतिषेध्यके साथ अस्तित्वके साथ अविनाभावी है जो लोग अस्तित्व और नास्तित्वको विशेषण ही मानना चाहते उनके प्रति यह कहा गया कि वस्तु विधेय प्रतिषेध्यात्मक है विशेष्य होनेसे तो वस्तुमे विशेष्यता और वस्तुके अस्तित्वधर्ममे विशेषणत्व सिद्ध किया जा रहा है तो जब शकाकारकी ओरसे इससे ऊँचापेढ़के बीच जब यह कहा गया कि प्रत्यक्ष विधिमें तो वस्तु स्वलक्षण मात्र ही प्रतिभासमे आती है, किन्तु अस्तित्वादिक विशेषण नहीं तब उनके प्रति अस्तित्व और नास्तित्वको विशेषण सिद्ध किया जा रहा है और अस्तित्व नास्तित्वको विशेषण सिद्ध करनेके प्रयोगमें उदाहरण दिया गया है यह जैसे कि साध्य धर्म अपेक्षामे हेतु भी है व अहेतु भी है। तो साध्य धर्मको हेतुत्व विशेषणसे दिखाया गया है और अहेतुत्व विशेषणसे दिखाया गया है।

हेतुकी विशेषणोंसे जानकारी न बताने पर दोषापत्तियाँ—हेतु को विशेषणोंके रूपमें समझने के लिये शकाकार से पूछा जा रहा कि शकाकार यह बताये

या निरपेक्ष सामान्य विशेषरूप वस्तुकी प्रतीति नहीं होगी ।

निर्विकल्प प्रत्यक्ष, सविकल्प प्रत्यक्ष व शाब्दिक बोधमें विषयभेदके एकान्तका निराकरण—जब प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञानमें आत्यन्तर मर्याद सामान्य विशेष रूपक वस्तुका ही निर्वाच रूपसे बोध हुआ तब यह मानना होगा कि दर्शन और विकल्प और शब्द इनके एकान्ततः विषयभेद नहीं है । जैसे कि निरक्षवादी कहते हैं कि प्रत्यक्षज्ञानका विषय और है सविकल्प ज्ञानका विषय और है और शाब्दिक ज्ञान का, प्रागमका विषय अन्य है सो बात नहीं है । वस्तु एक वही प्रतिभासमें माना है । सामान्य विशेषात्मक पदार्थ ही दर्शनके द्वारा प्रतिभास हुआ था, वही सविकल्पज्ञानके द्वारा जाना गया और फिर शब्दों द्वारा वृत्तिका ही प्रतिपादन किया गया तब दर्शन विकल्प और अभिधानका एकान्तसे विषयभेद नहीं कहा जा सकता । ही कश्चित् प्रतिभासभेद है वह रहा प्राये, कोई ज्ञान स्वरूप रूपसे जगता है, कोई अस्पष्ट रूपसे जगता है तो प्रतिभासकी पद्धतिमें भेद हुआ तिसपर भी प्रतिभासमें वही पदार्थ जाना गया, कहा गया जो पदार्थ दर्शनके द्वारा ग्रहणमें आया । तो यह मानना पड़ेगा प्रब कि शब्दों द्वारा विक्षेपण भाव व विशेषण भाव कहा जाता है सो यह विक्षेपण विक्षेपात्मक वस्तु सविकल्पज्ञानसे भी ग्रहणमें आया और ऐसा ही सविकल्प, विक्षेपण विक्षेपात्मक सामान्य विशेष स्वरूप पदार्थ दर्शनमें प्रतिभास हुआ । तब इसका निराकरण निरक्षवादी नहीं कर सकता कि वस्तु सामान्य विशेष स्वरूप है, विषय प्रतिषेधात्मक है ।

दृष्टान्तपूर्वक, दर्शन, सविकल्पज्ञान व शाब्दिक बोधके विषयभेदाभावकी सिद्धि—दर्शनमें सविकल्प ज्ञानमें और शाब्दिक बोधमें सविकल्प ज्ञानमें प्रतिभास उस एक विषयका ही हुआ है—इसके लिए दृष्टान्त लीजिए कि जैसे समीपमें खड़े हुए और दूरमें खड़े हुए पुरुषको किसी एक वृक्षका प्रतिभास हो रहा है तो उनके प्रतिभासमें एक पदार्थ था रहा है । लेकिन निकट रहने वालोंको तो स्पष्ट प्रतिभास हो रहा है और दूर रहने वालेको अस्पष्टरूपसे प्रतिभास हो रहा है, सो भले ही प्रतिभासकी पद्धतिमें भेद है किन्तु जाना तो उस एक ही वृक्षको ना । यदि प्रतिभासभेदसे विषयभेदका ग्रहण कर लिया जाय तो योगियोंका प्रत्यक्ष और लौकिक जनोका प्रत्यक्ष जब एकको विषय कर रहा है तो वहाँपर भी विभिन्न विषय होनेका प्रसंग आ जायगा । सामान्य विशेषात्मक वस्तु ही प्रत्यक्षमें आया है उसको प्रत्यक्षने ग्रहण किया इस कथनसे यह भी समझ लेना चाहिए कि वस्तुको विधिप्रतिषेधात्मक मिथ करने वाले अनुमानमें कश्चित् उदाहरणमें जो बात कही गई है वह भी प्रत्यक्ष प्रमाणके विषयभूत है । उदाहरणमें बताया गया है कि हेतु साध्यकी अपेक्षासे हेतु कहलाता है । और असाध्यकी अपेक्षासे अहेतु कहलाता है जैसे धूम आदिक हेतु कहे गए तो वह धूम आदिक है साध्य धर्मोंका धर्म, सो वह

असाध्यकी अपेक्षा न रखी जाय तो उन हेतुबोके साक्षात्कार करनेमें विरोध है। किन्तु भी एक जगह अर्थात् किसी भी साध्यको सिद्ध करने वाले हेतुबोके साधनत्व रहें और असाध्यनत्व रहे इसमें कोई विरोध नहीं है। सभी जन जानते हैं कि अग्निको सिद्ध करनेमें धूम साधन है और पानीको सिद्ध करनेमें धूम असाधन है। तो इस तरह जो उदाहरण दिया गया है वह प्रसिद्ध है। उदाहरण यह दिया गया है कि हेतुमें हेतुत्व धम और अहेतुत्व धम विशेषण हुए, इसका साक्षात्कार हो जाता है तो ऐसी ही विधि और प्रतिषेध ये भी विशेषण होकर भी अथवा विशेष्य होकर भी प्रत्यक्षके विषयभूत हो जाते हैं। तो अब यह उदाहरण प्रसिद्ध हो गया। वादी और प्रतिवादी दोनोंको सम्मतिमें आ गया अब यह फल निकला कि जो अभिधेय है वह विशेष्य होता है।

अनेक रहस्योका कथन तथा अनेक अव्यक्तियोंका निराकरण—इस कारिकामें अनेक बातें सिद्ध की जा रही हैं। वस्तु विधि निषेधात्मक है विशेष्य होने से, विधि और निषेध विशेष्य है शब्दके विषयभूत होनेसे। विधि निषेध अभिधेय है, यत्तव्य है विशेष्य होनेसे। इन सब अनुमान प्रयोगोंमें जो जो भी साध्य बनाये गए हैं निर्वाच्य सिद्ध हो जाते हैं। तो यह फलित अर्थ मान लेना चाहिए कि जो अभिधेय है वे सब विशेष्य होते हैं जैसे उत्पत्ति आदिक साधन साध्य और असाध्यकी अपेक्षासे हेतु भी है और अहेतु भी है उसी प्रकार विवादापन्न जो सत्त्व अभिधेयत्व आदिक हैं वे भी विशेष्य हैं क्योंकि शब्दोंके द्वारा अभिधेय हैं और ये ही सत्त्व अभिधेय आदिक विशेषण भी हैं। जब प्रयोग किया कि सब लक्षणिक है सत्त्व होनेसे तो उन सब प्रयोगोंमें यह देख लीजिए कि प्रत्येक शब्द विशेषणरूप भी बन जाता है और विशेष्य रूप भी बन जाता है। किसी भी शब्दमें अथवा सत्त्वादिक धर्ममें विशेषणात्मकता भी है और विशेष्यात्मकता भी है, उनमें विरोध नहीं होता। हाँ विशेषण मानने की अपेक्षा अन्य है और विशेष्यपणा समझनेकी अपेक्षा अन्य है। अथवा अब दूसरे अनुमान प्रयोगपर दृष्टि कीजिए जो विशेष्य होते हैं वे अभिधेय होते हैं, शब्दों द्वारा कद जा सकते हैं। जैसे उत्पत्ति आदिक और विशेष्य है अस्तित्व आदिक वस्तुके रूप इस कारण ये प्रतिषेध आदिक अभिधेय माने कहे जाने योग्य हैं। इस तरह जो दार्शनिक वस्तु के स्वरूपको अवक्तव्य कहना था उनके मतव्य का निराकरण हो जाता है। जो दार्शनिक अस्तित्व आदिकमें विशेषण नहीं मानते थे अथवा विशेष्य नहीं मानते थे उनके मतव्य का भी निराकरण हो गया। और मूल अनुमान में कि समस्त वस्तुये विधेयप्रतिषेधात्मक हैं जैसे उत्पत्ति आदिक साधन साध्यकी अपेक्षासे हेतु है और असाध्यकी अपेक्षासे अहेतु है, तो इसी प्रकार सत्त्व और अभिधेयत्वादिक भी धम विशेषणरूप भी है और विशेष्यरूप भी है, इस तरह सिद्ध होता है कि समस्त वस्तु विधेय प्रतिषेधात्मक है, इस कारिकामें मुख्यतया तृतीय मङ्ग की उत्पत्ति बतायी गई है कि वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व दोनों हैं। द्रव्य दृष्टिसे तो वस्तु में सत्त्व है और पर्याय दृष्टिसे व्यतिरेक दृष्टिसे वस्तुका असत्त्व है, और इन दोनों को ही जब क्रमसे विवक्षित

कि जब धूम हेतु बसाया गया अग्नि को सिद्ध करनेके लिए तो उस धूममें हेतुत्व और अहेतुत्व दोनों ही बातें हैं कि नहीं ? अग्नि को सिद्ध करनेके प्रसंगमें तो धूम हेतुत्व विशेषण वाला है और पानी को साध्य सिद्ध करनेमें धूम अहेतुत्व विशेषण वाला है यह बात माननी हो पड़ेगी कि यदि नहीं मानते तो देखिये अब धूम आदिकको हेतुत्व और अहेतुत्वके विशेषणसे नहीं मानते तो ऐसा वह शकाकार विशेष्य धूमका कैसे समझ सकेगा कि धूम तो विशेष्य है । इस पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे इस अनुमान प्रयोगमें अग्नि भी विशेष्य है और धूम भी । विशेष्य है पर यह धूम विशेष्य को कैसे समझ पाए कि यह हेतु है, जब कि धूमके सम्बन्धमें यह जान लिया कि यह साध्य के साथ तो अविनाभावी है और असाध्यक साथ विनाभावी है । तो जा स उरके साथ अविनाभावी हों, जिसमें साध्यके साथ अविनाम्बीपना पाया जाय उसमें हेतुत्व कहा जायगा । तो साध्यको दृष्टिसे धूममें हेतुत्व आया और जिसे साध्य न किया जा सकेगा ऐसे जल का साध्य बनानेके प्रसंगमें धूम को अहेतुत्व रूप में निरस्त किया । यदि शकाकार हेतुत्व और अहेतुत्व विशेषणको नहीं समझ पा रहा है धूममें तो धूम को भी न समझ पायगा । दूसरा दृष्टान्त लीजिए ! जहाँ अनुमान प्रयोग किया कि शब्द अस्तित्व है कृतक होनेसे तो कृतकत्व हेतु का साध्य है विनश्वरता । कृतकत्व बता कर शब्दकी विनश्वरता ही तो सिद्ध की जानी हो तो विनश्वरता साध्य बनानेपर कृतकत्वमें हेतुपना पाया और निष्पत्त्य को साध्य बनानेपर कृतकत्वमें अहेतुपना आया । तो अब यह समझमें आ रहा है कि कृतकत्व साधनमें हेतुत्व भी है अहेतुत्व भी है तो हेतुत्व विशेषणसे युक्त और अहेतुत्व विशेषणसे युक्त रूपसे जो कृतकको न जान रहा हो तो विशेष्य कृतकको कैसे जान पायगा ? और जब कृतकत्व धूमवत्त्व इन विशेष्योंको न जान सका हेतुओंको न समझ सका तो विशेष्य साध्योंको भी कैसे समझ लेगा ? अनुमान प्रसंगमें अब धूमको न जान पाया तो अग्नि को कैसे जान लेगा ? कृतकको नहीं जान पाया तो विनश्वरको कैसे जान लेगा ? लेकिन ऐसा नहीं है, शकाकार जान रहा है और सभी पुरख समझ रहे हैं कि यह हेतु है, यह साध्य है और यह हेतु इसी साध्यके लिए हेतु है, अन्यके लिए अहेतु है । ये सब बातें साधारण जनोकी प्रतीतिमें आ रही हैं । और शकाकार भी मान रहा है तब उन हेतुओं को यह शकाकार साक्षात्कार करने अर्थात् यह मानले कि विशेषण और विशेष्य ये सब प्रत्यक्षगोचर होते हैं ।

साध्यधर्मधर्ममें साध्येतरकी अपेक्षासे हेतुत्व व अहेतुत्वका स्पष्ट परिचय — अनुमान प्रयोगमें जिन हेतुओंका प्रयोग किया गया है सो वे इस प्रकारसे साक्षात्काररूप होते हैं कि साध्यकी अपेक्षा होनेपर तो उनमें साधनका स्वभाव पाया जा रहा है और जो साध्य नहीं हैं उनकी अपेक्षा होनेपर हेतुमें साधन स्वभाव नहीं पाया जा रहा, असाधनत्व पाया जा रहा । तो साधनत्व और असाधनत्व स्वभावसे उन धूमकृतक आदिक हेतुओंका साक्षात्कार करनेमें कोई विरोध नहीं है । हाँ यदि साध्य

चतुर्थ भग की सिद्धि होती है। इसमें कारण वे ही बार कहे जाने चाहिये। किसी धर्ममें अवक्तव्य-आदिक धर्म करने प्रतिपक्षके साथ अविनाभावी है विशेषण होनेसे। जैसे कि साधर्म्य वैधर्म्यके साथ अविनाभावी है विशेषण होनेसे इसी प्रकार अवक्तव्य भी वक्तव्य धर्मके साथ अविनाभावी है विशेषण होनेसे। इसी प्रकार अवक्तव्य आदिक धर्म शब्दगोचर है याने अवक्तव्य है इस शब्दके द्वारा कहा जाना है विशेष्य होनेसे। अथवा अवक्तव्य विशेष्य है क्योंकि शब्दोंके द्वारा कहा जाता है आदिक रूपसे जैसे प्रथम तीन भगोंकी सिद्धि की है उसी प्रकार इस चतुर्थ भग की भी सिद्धि होती है। जैसे वस्तुका अस्तित्व, वास्तुका नास्तित्व और वस्तुका विवेक प्रतिषेधत्व अपने प्रतिपक्षके साथ अपने प्रतिपक्षके साथ अविनाभावी है विशेषण होनेसे, विशेष्य होनेसे। शब्दका विषयभूत होनेसे वस्तुपना होनेसे। जैसे कि साधर्म्य वैधर्म्यका अविनाभावी है। हेतुमें हेतुत्व और अहेतुत्व जैसे विशेषण बनना है इस त ह जैसा कि सिद्ध किया है उसी प्रकार अवक्तव्य भी पहिलेके कहे गए तीन भगों के साथ जो कि वक्तव्य है और उस वक्तव्यपक्षके ही विशेष बताया गए हैं उनके साथ अविनाभावी है।

अवक्तव्यत्वके साथ पूर्वोक्त तीन धर्मोंकी भी पूर्वोक्त हेतुओंसे सिद्धि—अथ सयागी मङ्ग भी इन्हीं हेतुओंसे सिद्ध होते हैं। सत् अवक्तव्य असत् अवक्तव्यके साथ अविनाभावी है। अथ अवक्तव्यपना भी सत् अवक्तव्यपनेके साथ अविनाभावी है और मध्यम मङ्ग अर्थात् सत् असत् अवक्तव्यपना दोनों अवक्तव्यपनेके साथ अविनाभावी है। अर्थात् पञ्चम और षष्ठ मङ्गोंमें जैसा प्रयोग किया गया है वह है स्थूल भङ्गका प्रतिपक्ष उसके साथ अविनाभावी है। इस तरह इन सब धर्मोंका अपने प्रतिपक्ष धर्मके साथ अविनाभावीपना सिद्ध किया गया है और ऐसा सिद्ध होने र इन सब प्रयोगोंमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं माना बल्कि अन्यथा कल्पना करनेपर ही विरोध आता है। जैसे कि अवक्तव्यत्व आदिक धर्मोंके अपने प्रतिपक्ष प्रमावके अविनाभावी नहीं माने जाते हैं तो प्रत्यक्ष और अन्य प्रमाणोंसे विरोध उत्पन्न होता है जो कि ऐसा किसी भी समय वस्तुमें देखा नहीं जा रहा है। वस्तु स्वरूपमें सत् है व पर-रूपमें असत् है ऐसा वस्तुमें देखा ही जा रहा है, और वही वस्तु स्वरूपमें सत् है व पररूपमें नहीं है दोनों धर्मोंको क्रमसे देखे जायेपर उक्त है एक साथ अनिरूपनेपर अवक्तव्य है आदिक बातें प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंसे सिद्ध हैं। अतः इसमें किसी भी प्रकार का विरोध नहीं है। और, इस रीतिसे हे प्रपञ्च जिनेन्द्र देव। आगे के शासनमें कोई विरोध नहीं आता। स्पष्टाद्वाद शासनमें विरुद्ध शासनमें ही विरोध देखा जाता है। इस तरह स्थूलभङ्गके प्रकारोंमें वस्तुओं अनकात्मकताकी सिद्धि हुई।

सर्वथा विधि या निषेधसे अनवस्थित अर्थात् कथंचित् विविध्य व कथंचित् निषेधरूपसे अवस्थित वस्तुकी अर्थ क्रियाकारिताके समर्थनका उद्-क्रम—इसी पर सिद्धि हो रहा है कि वस्तु विवि और प्रतिषेधने अवस्थित है अर्थात्



किय जाता है तो वस्तु उभयात्मक है। तो वस्तु स्यात् अस्ति स्यात् नास्ति इस तृतीय भङ्ग का हम कारिकामे समर्थन किया गया है। अब जिज्ञासु जानना चाहता है कि शेष के भङ्ग जो चार और शेष रहे हैं वे किस प्रकार निकालना चाहिए? ऐसी विज्ञप्ति होनेपर आचार्यदेव अगली कारिकामे कहते हैं—

शेष भगवच्च नेतव्या यथोक्तनययोगतः ।

न च कश्चिद्विराधोस्ति मुनीन्द्र तव शामने ॥२८॥

प्रथम तीन भङ्गोंकी मिथि के लिए प्रयुक्त हेतुओंसे शेषभङ्गोंकी भी सिद्धि—शेषभङ्ग भी यथोक्त हेतुओंके प्रयोगसे सिद्ध कर लेना चाहिए। उनकी मिथिमें भी कोई विराध नहीं आता। सो हे मुनीन्द्र तुम्हारे शासनमें वस्तु स्वरूपकी मिथिमें पूर्वापर कही भी विराध नहीं है। पहिली कारिकाभोमे स्याद् अस्ति स्याद् नास्ति इन दोनों भङ्गोंको युक्तपूर्वक सिद्ध किया गया है तब शेष भङ्गोंका अर्थ लगाना कि १ भङ्ग सिद्ध करना है और इसके ऊपरकी कारिकामे तृतीय भङ्गका भी वर्णन किया है, उससे यह अर्थ लगाना है कि ३ भङ्ग ना बताये जा चुके हैं अब शेषके चार भङ्ग सिद्ध करना है। तो शेषके चार भङ्ग सिद्ध करनेमें वे ही हेतु समर्थ हैं जिनसे प्रथम, द्वितीय, तृतीय भङ्ग सिद्ध किया गया है। वस्तु विषय प्रतिषेधनात्मक है, इस कथनसे तृतीय भङ्गकी सिद्धि की गई है। अपने प्रतिषेध्यके साथ अविनाभावो है यह तृतीयभङ्ग, तब वह सिद्ध करता है कि वस्तु कथंचित् अवक्तव्य है। ये तीन भङ्ग वक्तव्य हैं और स्ववक्तव्य हैं। तो जब ये वक्तव्य हैं तो वक्तव्यत्व धर्म अपने प्रतिषेध्यके साथ अविनाभावो है। वक्तव्यका प्रतिषेध्य है अवक्तव्य सो इसमें अव्यति होता है कि वस्तु स्यात् अवक्तव्य है हम तरह वस्तुभङ्ग इन ही हेतुओंसे सिद्ध करना चाहिये।

पूर्वोक्त हेतुओंसे ही शेष भङ्गोंकी सिद्धिका विवरण शेष भगवत्को सिद्ध करने के लिए हम कारिका में जो यह 'यथोक्तनययोगतः' यह जो हेतु बताया गया है अर्थात् उक्त हेतुओं के योगमें तो हममें ये सब हेतु ग्रहण कर लिए जाते हैं, विशेषणत्वात् विशेषणत्वात् अभिव्यक्तिवत् वा तु वात। इन चार हेतुओंसे शेष भगवत्की भी सिद्धि होती है, इस कारण १ प्रवक्तव्य आदिक भी किसी एक धर्मके साथ, जो कि अपने से विरुद्ध हो जाने वक्तव्यपने के स्वभावके साथ अविनाभावो सिद्ध होता है अर्थात् किसी धर्ममें अवक्तव्यत्व-धर्म है, क्योंकि वक्तव्यपना भी अपने प्रतिषेध्यके साथ अविनाभावो है अर्थात् प्रथम जो तीन भग हैं—स्यात् अस्ति स्यात् नास्ति स्यात् अस्ति नास्ति, ये वक्तव्य कहलाते हैं और यदि अवक्तव्य कहलाते हैं और यदि अवक्तव्य है तो वक्तव्य हो सभी वक्तव्य की बात कही जा सकती है। और अब वक्तव्यपना वक्तव्यत्व के साथ अविनाभावो है जाने वक्तव्य को गौण करके अवक्तव्यको ही प्रधानतया कहा जाता है। तो वक्तव्यके तीन धर्म हैं, उनके विरुद्ध है अवक्तव्यपना। तो इस तरह

वाला पदार्थ हो तो वह अर्थक्रियाका करने वाला नहीं है, क्यों नहीं है ? इसका कारण सुनो । मनुष्यजीमें अर्थत्वात्वाद्वादि जो वस्तु विविध और प्रतिषेधमें समावृत्त है अर्थात् जो कथञ्चित् सत् स्वरूप है कथञ्चित् असत् स्वरूप है वही वस्तु अर्थक्रिया कर सकता है अर्थात् वही परिणामन कर सकने वाला होता है । कथञ्चित् सत् हो वही पदार्थ ही तो कारण सामग्रामे अपने स्वभावमें प्रतिषेध उत्पन्न कर सकता है ।

कथञ्चित् सत्त्व असत्त्वसे व्यवस्थित वस्तुमें अर्थक्रिया बननेका उदाहरण—जैसे कि स्वर्ण है, अब स्वर्ण चूँकि सत् है तभी तो अनेक कारण सामग्री मिलनेपर उसमें आभूषणोंकी रचना बन सकती है स्वर्णत्वकी दृष्टिसे स्वर्ण सत् ही है, और केयूर कर्ण आदिक आभूषणोंके आकार दृष्टिसे वह असत् है, याने उस स्वर्णमें जो कोई आभूषण नहीं बने हैं । तो आभूषणोंके आकारकी दृष्टिसे असत्त्व है और स्वर्णत्वकी दृष्टिमें सत्त्व है । अब वे स्वर्ण केयूर आदि आभूषणोंरूप परिणामनेकी शक्ति रखते हैं और जिनकी अन्य सामग्रियाँ हैं, कारण है विषय जिम कारणसे उस स्वर्ण के आभूषण बना दिए जाते हैं तो उन सब सामग्रियोंमें और चूँकि स्वर्ण स्वर्णकी उत्पादन सामग्रियोंमें उन आभूषणों रूप परिणामनेकी शक्ति है और फिर स्वर्णको बनाने वाले स्वर्णकारका व्यापार हुआ अनुकूल किता सम्पन्न हथौड़ा आदिक ये बाह्य सामग्रियाँ मिलीं । तो जैसे स्वर्णमें आभूषणरूप परिणामनेकी शक्ति है यह तो है अन्तरङ्ग सामग्री और स्वर्णकार उस प्रकारका व्यापार करे और हथौड़ा आदिकका व्यापार करे तो ये सब हैं बाह्य सामग्री । तो ये सब बाह्य सामग्री जब इकट्ठी होती है, समर्थ कागण बनते हैं, तो वे स्वर्ण केयूर आदिक आभूषणोंके आकार रूपसे उत्पन्न हो जाते हैं ।

उदाहरणपूर्वक कथञ्चित् विविधविषयात्मक वस्तुमें अर्थक्रियाकी सिद्धि साणकेयूरादि उदाहरणकी तरह समस्त वस्तुओंकी बात समझना चाहिए कि सत् असत् स्वरूप होकर ही पदार्थ अर्थक्रियाका करने वाला है । पदार्थमें परिणामन हुआ तो उस परिणामनको द्रव्याधिक दृष्टिमें तो सत् कहेंगे और पर्यायाधिक दृष्टिसे असत् कहेंगे । उस प्रकारके परिणामनकी योग्यता द्रव्यमें है और चूँकि वह द्रव्य पहिले था, वही द्रव्य अब है, तो यों द्रव्याधिक दृष्टिमें सत् बना और पर्यायाधिक दृष्टिसे वह परिणामन नहीं बनता है, अब हो गया तो असत् ही हुआ । ऐसे जीवादिक समस्त पदार्थोंमें सत् असत् स्वरूप घटा लेना चाहिए । यदि ऐसा नहीं माना जाता है याने सत् असत्का एतन्न करनेपर उसमें अर्थक्रिया नहीं बन सकती । जैसे उसी स्वर्णमें सोचिये कि क्या केयूर आभूषण सर्वथा सत् है अथवा असत् है ? यदि सर्वथा सत् कहेंगे तो फिर उनके बनानेकी आवश्यकता क्या रही ? क्यों स्वर्णकार वहाँ अपना व्यापार करेंगे ? वे आभूषण तो सत् ही हैं । तो प्रतीति प्रमाणित नहीं करती यह बात कि केयूर आदि आभूषण वहाँ सर्वथा सत् हैं । यदि कहा जाय कि सर्वथा असत् ही आभूषण बना है

न मवथा विधिरूप है और न मवथा निषेधरूप है तो सर्वथा सत्त्व असत्त्व आदिकमे अनवस्थित होता हुआ ही यह अनेकात्मक पदार्थ अर्थ क्रियाकारी होता है और सप्त-  
भङ्गीके मेदये युक्त होता है अन्य प्रकारमे नहीं । अर्थात् यदि मवथा विधिरूप हो तो न सप्तभङ्गीके प्रकार बनेंगे और न वह वस्तु किसीकी परिणतिको कर सकेगा । इसी तरह सवथा असत्त्व आदिके माननपर भी यही आपत्ति है । तो विधि निषेधसे अनव-  
स्थित पदार्थ ही अर्थक्रियाकारी होना है अन्य प्रकारसे नहीं । इस तरह अपने पक्षका साधन और व पक्षका दूषण बताते हुए आचार्यदेव कह रहे हैं ।

एव विधিনিषेधाम्यामनवस्थितमर्थकृत् ।

नेति चेन्न यथा कार्यं बहिर्गन्तरूपाविधिः ॥ २१ ॥

सर्वथा विधि निषेधके धर्मसे अनवस्थित वस्तुकी अर्थकृताका वर्णन—  
इस प्रकार विधि और निषेधमे अनवस्थित पदार्थ अर्थक्रियाका करने वाला है अर्थात् जो पदार्थ मवथा है, ऐसा नहीं है, सर्वथा नहीं है ऐसा भी नहीं है, सर्वथा विधि निषेध धर्मसे अनवस्थित है वही पदार्थ परिणामन करने वाला होता है । यदि ऐसा न माना जाय तो युक्तिसंगत व्यवस्था न बनेगी । जैसे कि कार्य यदि मवथा न हो माना जाय या सवथा अमत् ही माना जाय तो वह अपने सहकारी और उपाद न कारणसे उत्पन्न नहीं हो सकता है । इसका विवरण इस प्रकार है कि यदि सर्वथा सत् ही कार्य माना जाय कि यह कार्य तो पहिलेसे बनादिमे ही है, वही किया गया तो सर्वथा सद्भूत कार्य मे क्या शब्दका व्यवहार नहीं हो सकता, उपकार ही क्या है ? जब था ही पहिलेसे तो वह रचा ही क्या गया है ? इसी प्रकार यदि सवथा असत् ही कार्य है किसी भी दृष्टिमे उभका सत्त्व नहीं है । यो ही कि द्रव्य भी कुछ नहीं है और असत् ही कुछ बन गया है तो ऐसा भी सम्भव नहीं है क्योंकि सर्वथा अमत् कार्य बनने लगे तो सवथा अमत् प्राकाशपुण्य आदिक भी निमित्त होने लगे । तो सवथा सद्भूत या मवथा अ-  
सद्भूत जैम कार्य बनता नहीं है, कार्यकारी नहीं है इसी प्रकार मवथा सत् और सर्वथा अमत् पदार्थ भी कार्यकारी नहीं हो सकता ।

कथंचिद् विधিনিषेधसे अनवस्थित न किये गए वस्तुमे अर्थकारिताका अभाव—अथवा इस कारिकाका द्वितीय अर्थ लीजिए ! जो कथंचित् विधि और निषेधसे अनवस्थित पदार्थ है वह कार्यकारी नहीं होता याने जिसमें कथंचित् विधि रूप कथंचित् निषेधरूपकी सिद्धि नहीं है वह पदार्थ कार्यकारी नहीं बनता । जैसे कि कार्य बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग उपाधिले विणिष्ट यदि स्याद्वाद पद्धतिका न हो तो वह कार्यकारी नहीं होता । सवथा निरश वस्तुमे कोई भी विशेषण नहीं बन सकता याने जिसमे उत्पत्ति नहीं, विनाश नहीं, किसी प्रकारक परिणामन नहीं है, उसमें किसी भा प्रकारकी अर्थक्रिया नहीं बनती । सत्त्व असत्त्व आदिकमेंसे किसी एक ही भङ्गमें रहने

रूपमें पहिलेमें सत् है तब बन गया । यदि सबथा ही असत्का बड़ा बन जाय तब तो कल्पनामात्रमें सबथा यो ही आकाशमें हाथ पैर चलाकर घड़ा तैयार कर दिया जाना चाहिए, पर ऐसा कहीं होता नहीं है । तो सबथा असत् घड़ेकी उत्पत्ति नहीं हुई । और कोई कहे कि वह सबथा सत् ही था जैसे कि सत्कथवादी दार्शनिक मानते हैं कि प्रत्येक कार्य उस द्रव्यमें सदा काल रहते हैं, कारणके द्वारा केवल उन कार्योंका व्यक्त कारण होता है, पर वह कार्य मदा काल है । तो भाई जो सदा काल है उसका फिर करना क्या ? जैन अनेक चीजें कमरेमें रखी हैं और उनपर कपड़ेका आवरण पड़ा है तो आवरण हटानेसे कहीं चीजें नहीं बन गई । चीजें तो बनी हुई पहिले थी, ता यो ही सबथा मनुको रायकारी बताया जाय तो वह कार्य ही नहीं बन सकता । इस कारण अनेकालमें ही प्रयत्नक्रिया सम्भव होती है ।

उत्पत्त्यादिमान पदार्थकी प्रमाणप्रसिद्धता—यहाँ शङ्कराचार्य कहना है कि उत्पत्ति आदिक तो किंग ही नहीं है, क्योंकि क्षणिक पदार्थकी उत्पत्ति आदिक असम्भव है और इसी कारण क्रियाकृतत्वात् यह हेतु असिद्ध है, अभी तो यह सिद्ध करने के लिए कि निराधार उत्पत्ति और विनाश नहीं होता है हममें हेतु दिया गया है क्रियाकृतत्वात् तो क्रियाकृतपरतो क्षणिक पदार्थमें सम्भव ही नहीं है । अतः हेतु असिद्ध है । अतः हममें अनुमानकी सिद्धि नहीं होती । इस शङ्कराचार्यके उत्तरमें कहते हैं कि क्षणिक-वादका यह मतभय सपत्त नहीं है क्योंकि अनुमान प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणसे ये वचन विशुद्ध हो रहे हैं, बहुजन्य ज्ञानमें उत्पत्तिमान पदार्थका बराबर प्रतिभास हो रहा है । यद्यपि इन सब जनोंका बहु इन्द्रिय द्वारा यह सब न दिख रहा हो कि यह पदार्थ नष्ट हुआ, अब उत्पन्न हुआ और वहीका वही जातिमें रहा, ऐसा न दिखता हो तो किसीमें पूछकर बताया । सभी लोग साव्यवहारिक प्रत्यक्षका ऐसा अनुभव कर रहे हैं कि पदार्थ उत्पत्तिमान है विलयमान है । और भी देखिये ! निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञानमें उत्पत्ति विनाश और स्थिति क्रियारहित केवल सत्तामात्रका प्रतिभास होना यह बाधित है । जो लोग यह मानते हैं कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञानमें एक सिर्फ निर्विण्णवण सत् ही जाना जा रहा है कि उत्पत्ति विनाश स्थिति आदिक विशेषण कुछ नहीं विदित होते हैं तो ऐसे उनके मतभयमें बाधा आती है । बाधा यो आती है कि यदि दर्शनके द्वारा उत्पत्ति सहित सत्ताका बोध न हो तो फिर विकल्पज्ञानमें उन उत्पत्ति आदिसे विशिष्ट पदार्थका ज्ञान न होना चाहिए, क्योंकि जैसा देखा जाता है वैसा ही नसका निर्णय होता है । यदि वह और पुरुषका सम्बन्ध न देना हो तो यह पुरुष दंडी है, डंडा वाला है यह विकल्प नहीं होना । तो इसी तरह यदि दर्शनसे उत्पत्त्यादियुक्त उत्पन्न पदार्थ न देखा जाता हो तो उसके पीछे होने वाले सविकल्प ज्ञानके द्वारा भी ये पदार्थ उत्पत्ति मान है, ऐसा निर्णय नहीं हो सकता ।

शकासमाधानपूर्वक उत्तरादव्ययधोव्ययुक्त पदार्थकी सिद्धि —अब शका-

तो मिट्टी पत्थर आदिकमें आभूषण क्यों नहीं बन जाता ? कोई पत्थरको ही हुयीहाये पीटे पाटे और कोई उसे स्वर्णका आभूषण बनाना चाहे तो क्या वहाँ स्वर्णका आभूषण बन सकेगा ? नहीं बन सकता अथवा किमी आधार बिना ह केंयूरादिक नहीं बन सकता । तब समझना चाहिए कि सर्वथा अमत् भी आभूषण नहीं किया गया वा सर्वथा सत् बताते उसकी फिर उत्पत्ति ही क्या है ? फिर कारणकी अपेक्षा भी क्यों की जायगी ? और, यदि सर्वथा असत् कार्य माना जायगा तो जो सर्वथा असत् है उस की भी उत्पत्ति बन नहीं सकती । और जो सर्वथा अनुत्पन्न है उसमें न स्थिति बताई जा सकेगी न व्यय बताया जा सकेगा । क्योंकि सर्वथा असत् होनेसे आकाशपुष्पकी तरह । जैसे आकाशपुष्प सर्वथा अमत् है तो उसकी न घुबता है न उसका व्यय है, क्योंकि वह उत्पन्न ही नहीं है । तो सर्वथा अमत्की उत्पत्ति स्थिति शून्य ये कुछ भी नहीं बन सकते हैं इस कारण सत्त्वके एकान्तमें और असत्त्वके एकान्तमें किमी, भी प्रकारसे अर्थक्रिया सम्भव नहीं होती है ।

द्रव्यरूपसे सत् व पर्यायरूपसे असत् कार्यका उत्पाद होनेका सिद्धान्त जकाकार कहना है कि ऐसा मान लीजिए जि सामग्रीके पहिले तो वह कार्य अविद्यमान है । वो अविद्यमान कार्यकी उत्पत्ति हुई है ऐसा मान लेनेमें कीनसा दाप प्राता है ? इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि ऐसा मानते हुए जकाकार यदि यह मान रहे हैं कि वहाँ निरन्वय बिनाश नहीं है तब तो सत् और अमत्के एकान्तका अभाव आ जायगा क्योंकि इस मान्यतामें यही बात सिद्ध होती है कि सामग्रीके पहिले वह कार्य अविद्यमान तो है लेकिन जहाँ यह कार्य बनेगा उसका अन्वय बना हुआ है । वह एक पदार्थ है जिसमें कि परिणामन हुआ करता है । सत् एकान्तका और असत् एकान्तका यहाँ अभाव ही सिद्ध हो जायगा । देखिये ! सामग्रीका निरन्वय बिनाश माननेपर जब वह ि-पकारण होगया तो उस प्रकारसे उत्पत्ति हा न मकेगी याने स्वर्ण जैसा आभूषण ही बने यह बात तब ही तो मानी जा सकती है जब कि स्वर्णका अ-वय माना जाय स्वर्णत्वका अन्वय न माननेपर उस स्वर्णके प्रसंगमें अन्य प्रकारके कार्य क्यों न बन जायेंगे ? यदि उसे निष्करण माना तब तो घट पट सदेह रूप जिस चाहे कायकी उत्पत्ति हो जाय, पर निराधार न तो उत्पत्ति हो सकती और न वज्र हो सकता क्यों कि उत्पन्न होना और व्यय होना यह एक कार्य है, क्रियारूप है स्थितिकी तरह । जैसे कि कोई चीज घुब रहती है तो वह निराधार तो नहीं है कोई द्रव्य ही तो है जिसकी कि घुबता ही रहती है । इसी प्रकार जिसका उत्पाद व्यय बन रहा है वह वस्तु निराधार तो नहीं है, मूलभूत द्रव्य है तब उसमें उत्पाद व्यय चल रहा है । यही बात लौकिक दृष्टान्तमें भी प्रत्यक्षसे दिखती है कि उत्पादान कारण घुब है और बाह्य सामग्रीके मिलनेपर उसमें उत्पाद और व्यय होना है । जैसे मिट्टी पहिलेसे है उसकी मानकर पिण्ड बनाकर चाकपर रखकर कुम्हारने घडा बनाया तो वह घडा सर्वथा असद्भूत नहीं बन गया । द्रव्यरूपसे वह था याने जो घडा बना वह वस्तु मिट्टी

क्रिया निराधार नहीं है उसका आधार है और क्रियाका जो आधारभूत हो वही द्रव्य कहलाता है और वह द्रव्य इत्य है वही उत्पत्तिभग्न बोध्ययुक्त है । उक्त विवरणसे यह बात सिद्ध होती है कि जो पक्ष असत् ही सर्वथा, उसको भी उत्पत्ति सम्भव नहीं है । द्रव्य दृष्टिसे वह मूलमे है कुछ तब उसको उस चारामें उत्पत्ति हुई है । यदि शकाकार यह पक्ष ग्रहण करे कि निरन्वय अविनाश होनेपर अथवा सान्त्वय रक्षक विनाश होनेपर तो यह कहा जा सकेगा कि पक्षमे जो अनन्य था उसको ही उत्पत्ति हुई है । तो उत्तरमे कहते हैं कि ऐसा पक्ष करनेपर तो स्याद्वादका ही आश्रय लिया गया समझिये ! क्योंकि इसमे असत् कायवादका विराध किया गया है । यहाँ कथञ्चित् प्राप्ति सब पदार्थकी ही उत्पत्ति हुई मानी गई है । इस कारण यह वचन पूर्ण युक्तिसंगत है कि एकान्तसे सत् और असत् उत्पत्ति नहीं कर सकने हैं । किसी पदार्थको यदि सत् ही मान लिया जाय तो वहाँ उत्पत्ति सम्भव नहीं है । और किसी पदार्थको सर्वथा असत् ही मान लिया जाय तो भी उसकी उत्पत्ति सम्भव नहीं है । जैसे एकान्तसे सत् है आकाश । वह तो है ही, शुरू से है अन्त तक रहेगा और उसमे परिवर्तन भी क्या हो रहा है ? तो एकान्तसे सत् प्राकाशकी उत्पत्ति क्या ? और वक्ष्यापुत्र आकाश कुसुम, ये एकान्तमे असत् हैं, सर्वथा असत् हैं तो उनकी उत्पत्ति क्या ? तो जो एकान्तसे सत् हो अथवा एकान्तसे असत् हो वह उत्पन्न हो नहीं सकता । जैसे कि आकाश और वक्ष्यापुत्र यह जो उदाहरण दिया गया है वह उदाहरण सही है क्योंकि यहाँ साध्य और साधनकी विकल्पता नहीं है ।

द्रव्याधिकनयसे अनुत्पद्यमान वस्तुमे अर्थक्रियाकी सिद्धि - अब यहाँ शकाकार कहता है कि फिर इस समय अनुत्पन्न आकाश आदिककी स्थिति कैसे मान ली जावेगी जब कि अभी यह निश्चय बनाया गया था कि जो अनुत्पन्न हो उसकी स्थिति और विनाश नहीं होता । तो आकाश तो उत्पन्न होता नहीं और यहाँ अनुमान में भी यह सिद्ध कर दिया गया कि आकाश उत्पन्न जाना नहीं तो अनुत्पन्न आकाशकी स्थिति कैसे रहेगी ? उत्तरमे कहते हैं कि हमने आकाश आदिकका सर्वथा अनुत्पाद स्वीकार नहीं किया है । हाँ इस समय जो उदाहरणमें कहा है कि सर्वथा सत् आकाश है और उसकी उत्पत्ति सम्भव नहीं है तो उसका अर्थ यह है कि द्रव्यनयकी अपेक्षासे हमने इस प्रकार आकाशका उदाहरण दिया है, अथवा लौकिक जनोंकी प्रसिद्धिके द्वारा हमने आकाशका उदाहरण दिया है । लोग भी मानते हैं कि आकाशमे परिवर्तन नहीं होता और वह कभी उत्पन्न नहीं होता है । तो लोककी प्रसिद्धिके अनुसार आकाशका उदाहरण दिया, इस कारण यहाँ पूर्वपर विरोध नहीं आता । पहिले तो जो सर्वथा अनुत्पद्यमान है उसकी स्थितिका निषेध मिद्ध किया था किन्तु जो कथञ्चित् अनुत्पत्ति मात्र है उसका प्रतिषेध नहीं है । जो द्रव्याधिकनयपेक्षया अनुत्पन्न नहीं हो अनुत्पद्यमान हो उसकी ही तो स्थिति सम्भव है और यह बात केवल आकाशमें ही क्या घटित करते हों, सभी पदार्थोंमे यह घटित होगा कि द्रव्य दृष्टिसे सभी पदार्थ

कार कहता है कि पदार्थमें यद्यपि उत्पत्ति आदिक दर्शन नहीं होता। तो उत्पत्ति आदिकका दशन न होनेपर भी उस प्रकारकी जो पूर्व वाग्ना है उत्पत्ति मात्र आदि समझते रहनेका जो पूर्व संस्कार है उस पूर्व वाग्नाके पक्षमें उत्पत्ति विशिष्ट रहता होता है कि यह पदार्थ उत्पत्तिमान है। इस वाक्का उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह यदि वाग्नाके कारणसे ही विकल्प मान लिया जाय और वास्तवमें पदार्थमें वह वाग न हो तो यह भी कहा जा सकता कि भोजादिक पदार्थ के और सुखादिकके दशन न होनेपर भी केवल वासनाकी वजहसे ही नील है यह सुख है यहाँ मैं सुखी हूँ आदिक विकल्प बनाये जा सकते हैं फिर तो नीलक्षण और सुखादिक की व्यवस्था भी नहीं की जा सकती कि यह सुख है, यह नील है, यह अन्न है आदिक कोई व्यवस्था ही नहीं बन सकती। वाक्कार यदि यह कहे कि व्यवस्थाका विरोध होता हो तो हो और मोनादिक विकल्प भी हो जायें हम तो वहाँ निरालम्बन विज्ञान मात्र मानते हैं। जो ज्ञान होता है वह अलम्बनसे रहित है। उत्तरमें कहते हैं कि निरालम्बन विज्ञान मात्र माननेपर भी यह कहा जा सकता है कि अग्न्य सत्ताओंमें भोजादिक पूर्वापर क्षणका ज्ञान न होनेपर भी और निज सत्ताओंमें सुख आदिक क्षणों का ज्ञान न होनेपर भी उस प्रकारके विकल्प वासनावश बन जायेंगे, क्योंकि अब तो निरालम्बन ज्ञान ही मान लिया तो फिर उस विकल्पकी भी व्यवस्था कैसे बनेगी ? यदि वाक्कार यह कहता हो कि उस विकल्पकी व्यवस्था नहीं बनती तो मत बनो हम तो एक ज्ञान मात्र ही मानते हैं तत्त्व, तो इसके उत्तरमें सुनो। यदि ज्ञानाद्वैत मात्र ही तत्त्व माना जाय तो वहाँ भी यह कहा जा सकता है कि यह ज्ञानाद्वैत स्वरूप केवल वासनाके बलसे हुए प्रतिभासमें आ रहा है। वस्तुतः ज्ञानाद्वैत है नहीं। तो जो ज्ञानाद्वैतके अभावमें भी उसकी वासनाके बलसे ज्ञानस्वरूपका प्रतिभास हो रहा है यह कहा जा सकता है। तब तो फिर उस सत्स्वरूपकी स्वतः गति न बनी। अर्थात् उस सम्बन्ध स्वरूपका स्वतः ज्ञान नहीं हुआ, किन्तु वासनाके बलपर ज्ञान हुआ है। तो वह भी परमार्थ तत्त्व न रहेगा। यदि वाक्कार यह कहे कि वह ज्ञानस्वरूप तो सत् है, उस सत् ज्ञानस्वरूपका उस प्रकारकी वासनाके बिना ही स्वन पश्चय हुआ है। उसमें वासनाके बलसे ही काम हुआ, यह नहीं कहा जायगा, उसका ज्ञान मयम्ब हुआ है। तो इसके उत्तरमें भी यह निराय बन सकेगा कि निज सत्ताओंमें जो सुख आदिक पूर्व उत्तर परिणामन हैं, क्षण हैं और बाह्य सत्ताओंमें जो नील पीत पादिक अर्थ हैं अथवा पदार्थोंकी उत्पत्ति विनाश स्थिति रूप जो क्रिया विशेष है वह भी सत् है और उन सत्ताका ही दशन हुआ है और सब उस प्रकारके विकल्प उत्पन्न होना युक्त है।

उत्पाद व्यय और्व्य निराधार न हो सकनेसे सदसदात्मक वस्तुमें अर्थक्रियाकी सिद्धि—जब उत्पत्ति आदिक क्रिया है यह बात सिद्ध हो गई तो प्रकृत बात जो यह कही जा रही थी कि निराधार उत्पत्ति विनाश नहीं होते क्रियारूप होनेमें जो उत्पत्ति आदिकका क्रियापना सिद्ध हो गया है, सो हमसे यह भी सिद्ध हो गया कि



सुनयापित अशकी अर्थक्रियाकारिता सिद्ध करते हुए शकाकां समाधान—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि सुनयसे अर्थित अर्थात् विवक्षित जो विधि है प्रतिषेधका निराकरण करने वाली नहीं है। जो प्रतिषेधका जिसने निराकरण नहीं किया ऐसी विधिको अर्थक्रियाकारी माना ही गया है। अन्यथा अर्थात् यदि प्रतिषेध निरपेक्ष अस्तित्वका अर्थक्रियाकारी मान लिया जाने ऐसा सत्त्वको जो परस्परसे असत्त्व की अपेक्षा नहीं रखते ऐसे सत्त्वको यदि अर्थक्रियाकारी मान लिया जाय तो वह दुर्नयका अर्थात् सत्त्व कहा जायगा। तो शकाकारको यह कहना कि सुनयसे जो विवक्षित विधि अर्थ है वह यदि अर्थक्रियाकारी हो जाना है तो इस ही घटनासे हेतु का व्यभिचार भायगा। सो यह बात कहना युक्तिमत्त नहीं है क्योंकि सुनयसे विधि अर्थ भी अर्थक्रियाका करने वाला है क्योंकि उसमें अपने प्रतिपक्षी प्रतिषेधका निराकरण नहीं किया है और यह बात स्यात् शब्दसे ध्वनित है। इस विधिसे, अस्तित्वसे सम्बन्धोंकी विधिमें ही अर्थना स्वरूप रखा है। सम्बन्धोंकी पद्धतिमें ही वह प्रविष्ट है, क्योंकि इस विधिमें प्रतिषेधका निराकरण नहीं किया। तो विधि सम्बन्धीकी पद्धतिमें प्रविष्ट है, ऐसा माननेपर अनवस्था भी नहीं बतायी जा सकती। क्योंकि उस विधिमें अन्य विधिकी कल्पना नहीं उत्पन्न होती। पदार्थ स्वरूपसे सत् है ऐसा समझकर अब उस स्वरूप सत्त्वमें अन्य सत्त्वकी कल्पना नहीं उठती है। जो प्रथम बार सत्त्वकी समझ आयी तो वह समझ ही है।

सुनयसे सर्व धर्मोंका और प्रमाणसे ग्रहण करनेपर प्रमाण और नयमें अविशेषताके प्रसंगकी शका और उसका समाधान यहाँ शकाकार कहता है कि सुनयसे विवक्षित जो अर्थ है वह अन्य भण्डोंका निराकरण जब नहीं करता तब एक साथ सर्वभण्डोंमें नय विषयत्व प्राप्त हो जायगा और तब फिर नय और प्रमाणमें कोई भेद न रह सकगा। अथवा प्रमाणका अर्थ यही नो करते हैं कि सर्व धर्मोंका ज्ञान करना वस्तुके अनेक धर्मोंका ज्ञान करना सो प्रमाण है और सुनयमें भी यही किया गया कि सुनयसे अर्थित जो भी एक अर्थ है उस ज्ञानमें अन्य भण्डोंका निराकरण न करना, इसका भाव यही तो है कि अन्य भण्डों भी बोध किया गया है उस सुनयमें, तो अब नय और प्रमाणके स्वरूपमें भेद क्या रहा? इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि विधि भण्डोंमें अर्थात् सत्त्व भण्डोंकी पद्धतिमें जा प्रथम भण्ड बना है स्याद् अस्ति तो इस भण्डोंमें नास्तित्व आदिक जो अन्य भण्ड हैं वे गौण किए गए हैं और सत्त्वकी प्रधानता की गई है और जब सत्त्वभण्डोंकी पद्धतिमें द्वितीय भण्डोंकी बात कही जानी है अर्थात् नास्तित्व बताया जाता है तो उस भण्डोंमें अस्तित्व आदिक अन्य भण्डोंकी गौण कर दिया जाता है और उस प्रतिषेधकी प्रधानता की जाती है। यों नयसमूह प्रमाणलक्षणसे भलग ही है। क्या बना अब नयका लक्षण कि प्रमाणमें अर्थित तो है प्रधान रूपसे विशेष भण्ड स्वरूप वस्तु। सो वह तो है प्रमाण वाक्य और नय वाक्यमें एक अर्थ प्रधान है, अन्य अर्थ गौण है, यो प्रमाणमें और नयमें अन्तर आता है। तात्पर्य यह

उत्पन्न नहीं होते केवल पर्यायदृष्टिमें ही उत्पत्ति विनाश माना गया है, इस कारण जो अय क्रियाकारी है वह विधि और निषेधकी कलाएँ कलित सप्तभगीके विधानमें प्राप्त होना हुआ जो विधिके एकान्तमें अनवस्थित है और निषेधके एकान्तमें भी अनवस्थित है वह अर्थकारी हामी है। तत्पर्यं यह है कि जो भी पदार्थ सबथा सत् रूपसे अवस्थित नहीं, सर्वथा अस्तित्वमें अवस्थित नहीं। सर्वथा अवस्तुरूपसे अवस्थित नहीं होने परिरामन कर सकता है। सत्त्व और असत्त्वके एकान्त माननेपर वही अवथा अर्थक्रियाकारि प्रथम है ऐसा इस कारिकाका अभिप्राय है और इससे यह सिद्ध किया है कि जो तममें जो भी पदार्थ होते हैं वे समस्त पदार्थ कथञ्चित् विधि और निषेधसे अवस्थित हैं अर्थात् कथञ्चित् सत् है कथञ्चित् अस्त है ऐसा तो कहा जा सकता, पर सर्वथा सत् और अवथा अनन्त नहीं बताया जा सकता।

सुनयार्पित विध्यश व निषेधाशकी भाँति अवथा सत् या असत्में अर्थ क्रिया हो सकनेकी आशंका—अब यहाँ शाङ्काकार कहता है कि सुनयमें जो विद्यमान है विधि अथवा निषेध अथवा अर्थक्रियाकारी है या नहीं? यदि अय क्रियाकारी मानते हैं अर्थात् सुनयसे जाने गए सत्त्व या असत्त्व ये अर्थक्रियाकारी बताये जायें, तब तो इससे ही हेतु उपनिवारो बन जायगा हेतु दिया गया है कि सर्वथा सत् और असत्में अर्थक्रियाकारि विरोध है, लेकिन विधि अथवा और निषेध अथवा में तो अर्थक्रिया मान ली गई तो दूसरे दोषों ने लीके लिए जो मन्कार्यवादो है या असत् कार्यावादो हैं उन्हें दोष दिया जाय और यहाँ स्य द्वाद वासनमें सुनयकी विवक्षा जानी गई विधि अथवा अर्थक्रियाकारी बता रहे हैं उन्हें दोष नहीं दिया जाता अथवा सुनयमें ही असत्वाश बताया जाय वहाँ भी दोष नहीं देते हैं। तो हेतु उपनिवारो है इससे यह सिद्ध न किया जा सकेगा कि अवथा सत् और सर्वथा असत् पदार्थमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती। जैसे स्याद्वाद वासनमें द्रव्याधिकरणकी दृष्टिसे जाने गए विधि अथवा अर्थक्रिया होनी है और निषेध अथवा अर्थक्रिया होनी है इसी प्रकार सर्वथा सत् असत्में अर्थक्रिया बन जायगी। जिस विधि अथवा या निषेध अथवा अर्थक्रियाकारि मान लिया गया वह सप्तभगीके विधिमें समाकृत नहीं है, वह तो एक दृष्टिसे एक घम वाली बात है। यदि एक सत्त्व अथवा असत्त्व अथवा सप्तभगीपना लाय दिया जाए तो प्रत्येक एक एक भगमें सप्तभगी आ पड़ेगी फिर अनवस्था हो जावेगी। अतः विध्यश और निषेधाशको अर्थक्रियाकारी नहीं मान सकते। और विध्यश व निषेधाशको अर्थक्रियाकारी न माननेपर यह सिद्ध हो बैठेगा कि सुनय अवस्तुको विषय करता है, क्योंकि जो अर्थक्रियाकारी हो उसे ही वस्तु माना है। विध्यश और निषेधाश अर्थक्रियाकारी तो हैं नहीं तो अवस्तु सिद्ध हुए और उन्हें जाना सुनयने तो निष्कर्ष यह निकला कि सुनय अवस्तुको विषय करता है। इस प्रकार निरवादाने सर्वथा सत् या असत् एकान्तमें अर्थक्रियाकारि विरोध है, इस सिद्धान्तमें वाधा उपस्थित करनेके लिये वाका को है।

रहा है कि सत्त्वादिक धर्मोंका धर्मोंके साथ उपकार्य उपकारक भांवरूप सम्बन्ध अथवा मन्ते हो तो यह बनाम कि धर्मोंके द्वारा धर्मोंका उपकार किया गया या धर्मोंके द्वारा धर्मोंका उपकार किया गया ? जैसे जीव वस्तु तो धर्मों है, उनमें धर्म सिद्ध किए जा रहे हैं और स्वरूपमत्त्व परक्यासत्त्व ये सब धर्म हैं तो ये धर्म जीवोंके हैं यह सिद्ध करने के लिए उपकार्य उपकारक—बाकी बात की ओर रही है, तो जीव वस्तुके द्वारा उन मत्त्व धर्मोंका उपकार किया गया या सत्त्व धर्मोंके द्वारा जीवोंका उपकार किया गया ? यदि कहो कि धर्मोंके द्वारा धर्मोंका उपकार किया गया तो धर्मों क्या एक शक्तिसे धर्मोंका उपकार करता है या अनेक शक्तियोंसे याने जीव वस्तु उन सत्त्व धर्मोंका उपकार एक शक्तिसे ही कर डालना है या अनेक शक्तियोंसे कर पाता है ? यदि कहो कि एक शक्तिसे ही जो कि उस धर्मोंम धर्मिण है, उस ही शक्तिसे धर्मों धर्मोंका उपकार करता है तब तो यही बात प्रायी कि एक धर्मोंके द्वारा अर्थात् मत्त्व धर्मों द्वारा नाना धर्मोंके उपकारमें निमित्तभू शक्तिके बलसे धर्मों धर्मोंकी प्रतिपत्ति की गई है । यहाँ जानकारी एक उपकार कहा जा सकता है या धर्मों कुछ बात होना भी उपकार कहा जा सकता है । तो जब नाना धर्मोंका उपकार करनेमें निमित्तभू शक्तिके द्वारा एक धर्मोंके माध्यमसे धर्मों आत्माका ज्ञान कर लिया गया तो उसके द्वारा उपकार्य ओ समस्त धर्मों समूह हैं उनकी भी प्रतिपत्ति हो जायगी । फिर तो समस्त धर्मोंका परिचय हो गया । यदि कहो कि भले ही एक धर्मोंके माध्यमसे धर्मोंकी प्रतिपत्ति हो गई लेकिन धर्मों उपकार्यकी प्रतीति नहीं हुई अर्थात् उपकार किया जाना है जब धर्मोंका तो वहाँ सब धर्मोंकी जानकारी नहीं हो पायी है, तो कहते हैं कि जब उपकार्य धर्मोंकी प्रतीति भी सम्भव नहीं हो सकती । अतः यह नहीं कहा जा सकता कि धर्मों एक शक्तिके द्वारा उन समस्त धर्मोंका उपकार करता है । यदि कहो कि अनेक स्वरूपमें धर्मिण अनेक शक्तियोंके द्वारा धर्मों धर्मोंका उपकार करता है तो यद्यपि भी वही बात सोच लीजिए कि अनेक धर्मोंके माध्यमसे इन धर्मोंकी जानकारी हुई तब जानकारी हो ही गई । फिर भिन्न-भिन्न धर्मोंका समूहका प्रयोजन क्या ? और उन उन उपकारक समस्त धर्मोंकी प्रतीति नहीं होती तो उसके उपकारक इस एक जीवात्मिक वस्तु धर्मोंकी भी प्रतीति नहीं बन सकती ।

धर्मोंका धर्मोंके साथ उपकार्य उपकारक सम्बन्ध माननेके प्रसंगमें धर्मों द्वारा धर्मोंके उपकारकी असिद्धिका शंकाकारका कथन—अब शंकाकार रूपरे पक्षको लेकर उलाहना दे रहा है कि यदि यह कहा जाय कि स्वरूपके द्वारा धर्मोंके द्वारा धर्मोंका उपकार होता है अर्थात् स्वरूप सत्त्व परक्यामत्त्व आदिक जो अनेक धर्म हैं उन धर्मोंके द्वारा जीवात्मिक वस्तु धर्मों उपकृत होते हैं तो इस पक्षमें यह बतायें कि एकोपकार्य शक्ति वाला आत्मा वहाँ धर्मोंके द्वारा उपकृत हो रहा है या अनेकोपकार्यशक्ति वाला आत्मा उन धर्मोंके द्वारा उपकृत होता है ? दोनों ही पक्षोंमें यह बात बूझनेपर समस्त धर्मों समूहका जो कि इस समय उपकारक बन रहे हैं उनका

है कि प्रमाण वाक्यमें तो सभी अंग प्रधान होते हैं और नय वाक्यमें जिसको बोला गया है स्पष्ट करके वह नो अंग न होना है और अन्य अंग गीए होते हैं । यदि उन गीए अंशोंका निराकरण कर दे नय नो वह दुनय कहनाता है और अंशोंका निराकरण न कर ता वह सुनय कहनाता है । यों सुनय और प्रमाणमे अंतर है, किन्तु जैसे उभाणमे जानी हुई वस्तुमे अचक्रिया सिद्ध करते हैं उमी प्रकार सुनयमे अति उत्तम मे भी अचक्रियाकी बात मिथ हीता है ।

प्रथम भङ्गसे ही वस्तुका ग्रहण हो जानेमे दोष भङ्गोंके कथनकी निग्य कताकी आशका अब शकाकार कहता है कि देखिये । जीवादिक वस्तुमे सत्त्वके कथनसे जो कि प्रथम भङ्गमें बताया गया है उस सत्त्वके कथनसे अब समय १ तुको ज न लिया गया याने प्रथम भङ्ग सत्त्वके द्वारा जीवादिक वस्तुको समझ लिया गया है तब द्वितीय आदिक भङ्गोंका कहना अनर्थक है । अब सत् है । अब समझ तो लिया सत्, कमी क्या रही ? अब द्वितीय भङ्गोंका बोलना किस प्रयोजनक लिए है ? अद्वैत आदिक जो धर्म हैं जिनको द्वितीय आदिक भङ्गोंमें बोला जा रहा है तादात्म्य रूप से ही तो है याने जीव मन् है इसी कर तो अजीवकी अपेक्षा असत् है यह बात बनी । तो यह असत्त्व उस सत्त्वमे तन्मय है, कोई भिन्न चीज तो नहीं है । तब प्रथम भङ्गने ही उस जीव वस्तुकी प्रतिपत्ति हो गयी । यदि स्वरूप सत्त्वको पररूप सत्त्वसे तन्मय न माना जाय, असत्वादिक धर्मोंका यदि इस प्रथम भङ्गमे भिन्न मान लिया जाय तो यह धर्म वस्तुसे भिन्न पद जायगा कि जीवमें स्वरूप सत्त्व है वह तो ठाक है अर्थात् पररूप सत्त्व इस जीवसे भिन्न है और अन्य-अन्य भङ्गोंमें बताये गए धर्म भी जाब वस्तुसे भिन्न हैं । यदि भिन्न है तो अब जीवमें सभी भङ्ग अभेद रूपमे रह रहे है तो भङ्गों मे भङ्ग भी अभेद हो गए तब अन्य भङ्गोंके कथन करनेका कोई प्रयोजन न रहा । तो अन्य भङ्गोंमें प्रथम भङ्गमे तन्मय माननेपर तो द्वितीय आदिक भङ्गोंका कहना व्यर्थ है और यदि उन भङ्गोंका पृथक् मानते हो तो वे वस्तुमे अलग हो अर्थमे क्योंकि अब उनमें विरुद्ध धर्मता प्राण ही हो रहा है । यदि वस्तुकी प्रतीति जो है वह उन धर्मोंकी प्रतीति नहीं कहनागी । वस्तुका प्रतिभाम अन्य रूपसे है । जैसे कपडा और और पिछाव । जब इनमे विरुद्ध धर्म हैं तब अभिप्राय कैसे कहो जायगी ? और, अब भिन्न भिन्न मान लिया धर्मोंको तो यह धर्म इन धर्मोंकी तरह है ऐसा व्यवदेश भी तो न बन सकेगा । कैसे यह निश्चय करीया जा सकेगा कि स्वरूप सत्त्व पररूपसत्त्व आदिक धर्म इस जीवके हैं क्योंकि उस वस्तुमे इन धर्मोंका अब सम्बन्ध ही नहीं मान रहे ।

धर्मोंका धर्मसे उपकार्य उपकारक सम्बन्ध माननेके प्रसंगमे धर्मों द्वारा धर्मोंके उपकारकी आसिद्धिका शङ्काकारका कथन—यदि सैद्धान्तिक लोग उन धर्मोंका धर्मों के साथ सम्बन्ध माननेकी बात कहे तो उस प्रसंगमे शकाकार कह

का अङ्गित्व होनेपर शेष धर्मोंकी अङ्गता होनेसे सभी भङ्गोके कथनकी साथ-साथ बनाते हुए उक्त शकाग्रोका समाधान—अनन्त धर्मात्मक धर्मोंके धर्म धर्ममें, प्रत्येक धर्ममें जुड़े-जुड़े ही प्रयोजन हैं, अतएव उन सब धर्मोंका निरूपण करना आवश्यक है। अब वहाँ यह एक रहस्य समझ लीजिए कि उन सब धर्मोंमें जिन किमी भी धर्मोंका वर्णन किया जाय लक्ष्यमें लिया जाय तो वह उस समय बन गया अगो धर्मों, और, उस एक धर्मको धर्मों मान लिए जानेपर शेष जो धर्म हैं उनमें सिद्ध होता है उसका धर्मरत्ना। जै एक जीव वस्तुमें अनन्त धर्म हैं, उन अनन्त धर्मोंमें जब एक स्वरूपसत्त्वका वर्णन किया जा रहा है, स्वरूपसत्त्वको दृष्टिमें लिया जा रहा है तो इस स्थितिमें अब स्वरूप सत्त्व अगो बन गया। इसको सिद्ध बनायी जा रही है। तो स्वरूपसत्त्वको समर्थन परस्परके असत्त्वम मिलती है ना। तो अब परस्पर का जो अन्तर है वह स्व परस्पर भङ्गीका धर्म बन गया। तो धर्मों धर्मोंकी व्यवस्था नष्ट और लक्षणोपर निर्भर है। यहाँ धर्मोंका अर्थ है अनन्त धर्मात्मक पदार्थ इसक लिए अनुमान प्रयोग किया जाता है कि अनन्त धर्मात्मक जीवादिक पदार्थ धर्मों है प्रमेयत्व होनेसे। यदि जीवादिक अनन्त धर्मात्मक-मत् धर्मों न कहलायें तो इनकी प्रमेयता नहीं बन सकती है। तो चूँकि ये अनन्त धर्मात्मक जीवादिक पदार्थ प्रमेय हैं प्रमाणोंके विषयभूत हैं इस कारण ये वस्तु सब धर्मों कहलाते हैं। जो अनन्त धर्मात्मक वस्तु है वह ही प्रमेय होनी है। जो जो प्रमेय होता है वह अनन्त धर्मात्मक सत् हो होता है।

धर्मोंको अनन्त धर्मात्मक सिद्ध करनेके लिये प्रयुक्त प्रमेयत्व हेतुको व्यभिचारित बतानेका शकाकारका प्रयास शकाकार कहता है कि जो धर्मो अनुपान प्रयोग किया गया है कि जीवादिक पदार्थ धर्मों अनन्त धर्मात्मक हैं प्रमेयत्व होनेसे तो इस हेतुका धर्मोंके साथ व्यभिचार होना है क्योंकि धर्म प्रमेय तो है परन्तु अनन्त धर्मात्मक नहीं है। हेतु तो पाया गया पर साध्य नहीं पाया गया। यदि धर्म को भी अनन्तधर्मा सिद्धकर देंगे तो धर्म तो धर्मो धर्मों बन गया। जो अनन्त धर्मात्मक है उस ही को तो धर्मों कहते हैं। तो अब यह धर्म तो धर्मों बन गया, तब धर्म नाम इसका न रहा और जब धर्म न रहा तो धर्मोंके अभावमें धर्मों भी कुछ नहीं कहलाता, यो दोनोंका अभाव हो गया। यो "प्रमेयत्व होनेमें" यह हेतु मदीय है, यदि कहो कि प्रमेयत्व जो साधन धर्म है अर्थात् हेतुत्वमें प्रयोग किया गया धर्म है वह अनन्त धर्मोंमें शून्य है, तो ऐसा माननेपर लो अब तो इन प्रमेयत्वके साथ ही अनैकान्तिक दंड हो गया। प्रमेयत्व हेतु" प्रमेय तो है परन्तु अनन्त धर्मात्मक नहीं है। हेतु पाया जाय और साध्य न पाया जाय इसीको तो अनैकान्तिक दोष कहते हैं। यदि इस प्रमेयत्वको भी अनन्तधर्मा अब लोके तो यह प्रमेयत्व भी धर्मों बन गया। जो अनन्त धर्मात्मक होता है वह धर्मों कहलाता है। तो अब इस प्रमेयत्वके धर्मों हो जाने के कारण यह पक्षमें गिना जायगा। जो धर्मों है उसे पक्ष पक्ष कहते हैं तो फिर प्रमेय

ज्ञान भ्रमर नहीं होता तो उपकार्यशक्ति स्वरूप धर्मोंका भी ज्ञान नहीं हो सकता । यही बात शक्तिवाद सिद्धान्तमें बतायी गई है कि नाना सत्त्वादिक धर्मोंके उपकार की कारणभूत शक्तिसे अग्नि स्वरूप जिसका है, ऐसे धर्मोंका भ्रमर ग्रहण भी गया तब फिर उस धर्मोंके द्वारा उपकार्य अनेक धर्मोंका, उन धर्मोंसे कोई भेद न रहा तो जब भी एकारमता आ जाती है तब अनेक भगोंका कहना निरर्थक है ।

धर्मोंकी उपकारिका व उपकार्य शक्तियोंकी धर्मोंसे भिन्न माननेपर उपकारकी असिद्धिका शकाकार द्वारा प्रतिपादन—भेद शकाकार पूछ रहा है कि धर्मोंका उपकार करने वाली शक्तियाँ और उपकार्य जो बन रही हैं ये शक्तियाँ उस समय उन शक्तियोंके द्वारा उसे धर्मोंका कोई उपकार प्रयत्न उस धर्मोंके द्वारा उन धर्मियोंका कोई उपकार किया जाता तब तो यह सम्बन्ध भी नहीं बताया जा सकता । उपपदेश भी नहीं किया जा सकता कि ये धर्मोंकी शक्तियाँ हैं ये शक्तियोंके धर्म हैं । यदि कहो कि धर्मोंका जो उपकार आ है वह शक्तियोंसे प्रमिश है तो प्रमिशका अर्थ है वही, तो शक्तियोंने वही कर दिया तो शक्तिमान कोई चीज न रही । क्योंकि जो शक्तिमान वस्तु धर्मों है वह तो शक्तियोंका कार्य बन गया । तो शक्तियोंका कार्य होनेसे वे शक्तियाँ ही कहलायेंगी । शक्तिमान कोई जीव दिक वस्तु धर्मों न कहला सकेंगे । और फिर यदि उन शक्तियोंसे शक्तिमानको भिन्न मानते हो और फिर ऐसी प्रमिश शक्तियोंके द्वारा शक्तिमान उपकार किया गया है तो मन वस्था दोष प्रायगा, क्योंकि शक्तियोंके द्वारा किया हुआ उपकार है यह किस तरहसे कहा जायगा ? यदि कहो कि अन्य प्रकारसे सिद्ध कर लिया जायगा तो वह उपकार भी भिन्न है । तो जो उपकारान्तर मानते धर्मों जाना पड़ेगा, कभी भी विराम नहीं हो सकता । यों प्रपञ्चस्था दोष प्रायगा । शक्तिमानके द्वारा शक्तियोंका उपकार किए जानेपर भी अन्य अन्य शक्तियोंका विकल्प बना रहना पड़ेगा । तो यों भी प्रपञ्चस्था दोष है क्योंकि अन्य अन्य शक्तियोंका प्रयत्न उपकारान्तरका जब निरर्थक न बना-ओगे तो पहिली शक्ति और पहिले उपकारका भी निरर्थक न हो सकेगा । तब इन सब प्रकरणोंसे यह बात सिद्ध होती है कि शक्ति और शक्तिमानका व्यवहार नहीं बनता । तब मूल बात शकाकारकी यह है कि जीव स्वयमेव मत् है उसमें अपना स्वलक्षण है, इस ही बातसे जब जीव वस्तु सिद्ध हो गई तो प्रथम भगसे ही धर्मोंकी जानकारी बन चुकनेपर फिर द्वितीय आदिक भगोंका कहना अनर्थक है । इस प्रकार अनेक भगोंकी सिद्धिमें बाधा देने वाली समस्त शकाग्रोंका निराकरण करते हुए आचार्य देव कहते हैं ।

धर्मं धर्मैर्न्य एवार्थो धर्मिणोऽन्तर्धर्मण ।

अगित्वेन्यतैर्मैन्तस्य शेषान्ताना तदगता ॥२२॥

धर्मोंके प्रत्येक धर्ममें अन्य अन्य प्रयोजन होनेसे तथा किसी एक धर्म

चार बन जाता है। प्रमेयत्व भी प्रमेय नहीं है, किन्तु नय विषयका साधारण होनेसे नय है। अतः इस प्रमेयत्व हेतुना जो कि जीवको अनन्त धर्मात्मिक सिद्ध करनेके लिए प्रयुक्त किया गया है उसका न तो धर्मके साथ व्यवहार है और न प्रमेयत्व साधन धर्मके साथ व्यवहार है। हाँ प्रमाणका विषयभूत जो प्रमेयत्व हेतु है वह अपने धर्म की अपेक्षासे अनन्त धर्मात्मिक है और धर्मही है। एक धर्म धर्मकी अपेक्षासे मे- व धर्म बन गया, इस कारण प्रमेयत्वको पक्षमें यदि प्रविष्ट करते हो तो कर दीजिए, विवेकानुसार वह पक्ष बन जायगा, पर पक्ष बन जानेपर भी प्रमेयत्वमें हेतुपक्षका व्या- घात नहीं है, क्योंकि स्वपर पदार्थोंका अनन्तधर्मत्व साध्य है वही प्रमेयत्व हेतु बन सकता है अथवा अर्थात् प्रमेय और पदार्थ ये अनन्त धर्मों तक न हो तो प्रमेयत्व साधन की सम्पत्ति नहीं बन सकती। स्व और पर मान में शब्द द्वारा वाच्य स्व और जीवादि पदार्थ ये स्वयं अनन्त धर्मात्मिक है और ऐसा ही साध्य बनानेमें ये हेतु समर्थ हो रहे हैं इस कारण धर्मों अनन्त धर्मात्मिक है, अथवा जो अनन्त धर्मात्मिक है वह धर्मों है यह बात निर्दोष रूपसे सिद्ध होती ही है यहाँ तक अनन्त धर्माधर्मों इस शब्द की व्याख्या की गई है।

प्रत्येक धर्ममें प्रयोजनभेद व धर्म धर्मोंकी कथचिद्भेदा भेदात्मकता होनेसे भेदाभेदात्मक वस्तुमें विरोधादिका अनवकाश—अब इस कारिकाकी द्वितीय वार्ता कर रहे हैं उस अनन्त धर्मात्मिक धर्मोंके प्रत्येक धर्ममें अस्तित्व नास्तित्व आदिक प्रत्येक धर्ममें भिन्न भिन्न प्रयोजन है। जैसे सत्त्व धर्मका प्रयोजन विद्या है असत्त्व धर्म का प्रयोजन प्रतिषेध है उन्हीं धर्मोंका प्रयोजन प्रवृत्ति निवृत्ति, अज्ञानविच्छेद आदिक अनेक हैं, किन्तु एक ही प्रयोजन नहीं है त्रिपय कि यह कहा जाय कि प्रथम भगते ही वस्तुका परिचय हो जाता है अतएव दोष धर्मोंका कहना अनर्थक है। तब प्रत्येक धर्मके द्वारा जो परिचय कराया जाता है वह भिन्न-भिन्न प्रयोजनमें हेतु समग्र प्रयोजन बला अनन्त धर्मात्मिक धर्मों एक धर्मके कथन द्वारा ही कैसे कह लिया जायगा। अतः अन्य धर्मोंका कहना सार्थक है अनर्थक नहीं। धर्म धर्मोंमें न तो अभिन्न ही है और न भिन्न ही है अर्थात् न तो अनर्थान्तर है कि वही मात्र अर्थ है और न अर्थान्तर है कि यह धर्म कुछ इन धर्मोंसे भिन्न बन गया हाँ तो जब धर्म धर्मोंमें न भिन्न है न अभिन्न है मबधा तो इन दोनों पक्षोंमें दिये जाने वाले दूषणका यहाँ अवकाश नहीं है। धर्मों और धर्मों के कथन भेदाभेदात्मक है तो भेदाभेदात्मक वस्तु अत्यन्तरूप है। जैसे चित्राकार और चिदाकारका एक सम्बेदन जैसे चित्र द्वैतवादमें यह बताया गया है कि ज्ञानक्षण एक है परन्तु उसमें अनेक चित्राकार हैं अनन्त पदार्थ जो ग्रहणमें आते हैं, उन सबका आकार है तो पूछा जाय कि उस ज्ञानमें जो अनेक आकार पड़े हुए हैं वे भिन्न हैं या अभिन्न तो वहाँ पर्वया कुछ कहा न जा सकेगा यदि वह चित्राकार एक ज्ञान से भिन्न है तो वह चित्र सम्बेदन ही क्या कहलायेगा? और, यदि अभिन्न है तो भी चित्र सम्बेदन



त्व हेतु न रहेगा यो भी प्रमेयत्व हेतु दूषित हेतु है । उससे पदार्थोंकी अनन्त धार्मिकता सिद्ध नहीं होती । उक्त शकाके उत्तरमें कहते हैं कि क्षणिकवादियों द्वारा दिया दगा यह उपासम्पत् समीचीन नहीं है क्योंकि धर्मोंके अतिरिक्त कुछ भी हो किसीके भी सर्वथा धर्मत्व ही रहे यह नियम नहीं है । अर्थात् धर्म भी किसी दृष्टिसे धर्म बन जाता है । तो किसी भावमें सर्वथा धर्मपना ही रहा जब यह नियम न रहा तो प्रमेयत्व हेतु का धर्मके साथ व्यभिचार न रहेगा । देखिये जो स्वधर्मोंकी अपेक्षासे सत्त्वादिक धर्म है वह ही अपने धर्मान्तरकी अपेक्षासे धर्म बन जाता है, जैसे प्रमेयत्व अथवा सत्त्व ये धर्मों जीवादिक पदार्थोंकी अपेक्षासे धर्म है पर जब इस सत्त्वाका लक्ष्य करके इस सत्त्व की विशेषता बताने लगे कि सत्त्व किसे कहते हैं सत्त्वमें उत्पाद व्यय द्रव्य होता है, जब यो अनेक विशेषोंका बणन करने लगे तो वह ही सत्त्व अब धर्म बन गया तो स्वधर्मोंकी अपेक्षासे सत्त्वादिक धर्म है और सत्त्वादिक अन्य धर्मोंकी अपेक्षासे सत्त्वादिक धर्म है तो यों सत्त्वादिक अनन्त धर्मात्मक सिद्ध हो जाते हैं । फिर प्रमेयत्व हेतु के व्यभिचारका कोई अवकाश नहीं रहता, इस प्रसंगमें यह आशका न रखना चाहिए कि फिर तो यह अनवस्थित नामक दोष आ जायगा । जब धर्म को ही अनन्त धर्मात्मक धर्म कह दिया तो उसके जो धर्म होंगे वे भी धर्म बन जायेंगे फिर उसका धर्म भी धर्म बन जायगा । यो तो अनवस्था दोष आ जायगा । ऐसी आशका न रखना चाहिए, क्योंकि धर्म और धर्मोंके स्वभाव भेदका व्यवहार अनादि अनन्त है किसी वृत्तवलयकी तरह जैसे उसके सभी भाग पूर्व और अपर कहलाते हैं अथवा धमव्यके सत्तरकी तरह अनादि अनन्त है धर्म धर्मोंके स्वभाव भेदका व्यवहार तो अब जिसका लक्ष्य किया उसका और उस लक्ष्यकी अपेक्षा अब दोनोंका सम्मिश्रण रहा और वहाँ सिद्ध होने वाला स्वभाव भेद व्यवहारमें आ गया वहाँ अनवस्थाका क्या अवकाश ?

धर्म और प्रमेयत्व नयके विषयभूत होनेसे अनित्य धर्मोर्धर्मोंके साध्य करनेमें प्रयुक्त प्रमेयत्व हेतुकी अव्यभिचारिता होनेके कारण अनन्तधर्मधर्मोंकी सिद्धि—अब यहाँ शकाकार कहता है कि देखिये ! जीवादिक पदार्थोंस पृथक् किया गया धर्म प्रमेय बन गया ना । तो जब पृथक् किया गया सत्त्वादिक धर्म स्वतन्त्र बन गया तो वह प्रमेय हो जायगा, स्वतन्त्र एक वस्तु बन जायगा ? इसके उत्तरमें कहते हैं कि धर्मों जीवादिकसे पृथक् समझा गया धर्म प्रमेय नहीं हो जाता क्योंकि वह धर्म नयविशेषका विषयभूत है, प्रमाणका विषयभूत नहीं है । एक वस्तु जो अनन्त धर्मात्मक है उसका परिचय तो प्रमाणसे मिला । अब उस वस्तुके जो सत्त्वादिक अंग हैं वे अश नयके विषयभूत हैं अतएव वे धर्म प्रमेय नहीं है, किन्तु नय ही नयके विषयभूत है, इसी कारण प्रमेयत्व हेतुका उस धर्मके साथ अनैकान्तिक दोष नहीं होता, क्योंकि धर्म प्रमेय नहीं है, किन्तु नय है । इस ही कथनसे यह भी समझ लेना चाहिए कि प्रमेयत्व धर्म भी खुद नयका विषयभूत है । तो प्रमेयत्व धर्म भी नय बना, वह प्रमेय नहीं बना जिससे कि यह कहा जाय कि तो उस प्रमेयत्वके साथ ही इस हेतुका व्यभि-

अनुमान या आगम आदिक निरर्थक हो जायेंगे क्योंकि जो दर्शन और सविस्तर ज्ञानके द्वारा पदार्थ ग्रहण किया गया था उसका ग्रहण अन्य प्रमाणसे हो रहा है। वह किस प्रकार उसका वृत्तान सुनो।

**प्रत्युपाधि स्वभावभेद न माननेपर स्वार्थानुमानकी निरर्थकता—** जब शब्दादिकका साक्षात् प्रतिभास कर लिया गया अर्थात् निर्विकल्प प्रत्यक्ष द्वारा शब्दादिकका दर्शन किया, प्रतिभास किया तो उस शब्दके बारेमें फिर क्षणिकपनेको सिद्ध करनेके लिए अनुमान बनाते हैं सो न बन सकेगा क्योंकि जब शब्दको निर्विकल्प प्रत्यक्षमें जान लिया तो फिर गृहीत हो गया। अब गृहीतका ग्रहण फिर अनुमान द्वारा प्रत्यक्षमें जान लिया तो फिर गृहीत हो गया। अब गृहीतका ग्रहण फिर अनुमान द्वारा कराया जाता है। तो ग्रहीत ग्रहण होनेसे वह अप्रमाण हो जायगा। तो अब शब्द शब्दके बारेमें स्वार्थानुमानका प्रयोग नहीं हो सकता। अथवा किसी भी तत्त्वको सिद्ध करनेके लिए स्वार्थानुमानका प्रयोग बन ही न सकेगा, क्योंकि जिस विषयको स्वार्थानुमानसे सिद्ध किया जा रहा उसका तो ज्ञान पहिले दर्शन और सविस्तर ज्ञानसे ही हो चुका था। धर्मिके ज्ञान होनेपर अब कोई ऐसा स्वभाव नहीं रहा जो जाना न गया हो। ऐसी स्थितिमें कोई साध्य ही नहीं हो सकता है। शकाकारके यहाँ दो स्थान थे एक तो यह कि पदार्थमें स्वभावभेद नहीं होना। दूसरे यह कि पदार्थको दर्शन आदिकके द्वारा अब प्रतिभासमें ले लिया तो उसका कोई सा भी स्वभाव अज्ञात न रहा, सब कुछ ज्ञात हो गया और इसी कारण पदार्थमें यह स्वभावभेद भी नहीं बन सकता। तो उसीके उत्तरमें कहा जा रहा है कि किसी पदार्थका ज्ञान होनेपर फिर वहाँ कोई अप्रतिपक्ष स्वभाव रहा हो नहीं, नो अब किसे सिद्ध करना है? दूसरा कारण यह है कि स्वभावमें अतिशय किया भी प्रकार नहीं माना गया है इस कारण स्वार्थानुमानकी सिद्धि नहीं हो सकती।

**प्रत्युपाधि स्वभावभेद न माननेपर परार्थानुमानकी निरर्थकता—** अब परार्थानुमानकी बात सुनो परार्थानुमान होता है वचनात्मक स्वार्थानुमानसे तो स्वयं का प्रतिबोध कराया जाता है और परार्थानुमानसे दूसरेको प्रतिबोध कराया जाता है। तो वचनात्मक जो परार्थानुमान है वह भी सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि जब अनुमान प्रयोग चलेंगे तो सबसे पहिले धर्मिको पहना पड़ता। जैसे यह पर्वत अग्निमान है धूमवान होनेसे तो यहाँ यह पर्वत है। अब धर्मि कहलाता है, पक्ष कहलाता है। तो जब धर्मिका प्रथम बोलना बना तो धर्मि कथनमात्रसे ही साध्यका निर्देश सिद्ध हो जायगा क्योंकि शङ्काकारने यह माना है कि पदार्थका किसी भी प्रकार ज्ञान हो तो वहाँ सबे अशोका अवयवका ज्ञान हो जाता है। तो जब पर्वत इतना जाना गया तो अग्निमान है आदिक जो भी विशेषण हो सकते हैं सबका ज्ञान हो जायगा। साधन धर्म वचनमात्रसे साध्यका निर्देश बन जाना है, अतः पदार्थानुमान

क्या कहलायेगा ? ता जैसे भिन्न और अभिन्नसार पर किसी जात्यनर रूपमें विचार-कार एक सम्बन्धनकी मानना है इसी प्रकार भेदाभेदात्मक वस्तु भी एक जात्यनर रूप है । भेदाभेदात्मक वस्तुमें विरोध आदि लक्ष्य कोई अवकाश नहीं है ।

अन्यतम धर्मकी अङ्गीकृता होनेपर शेष धर्मोंकी अङ्गीकृता और प्रति धर्मकी अपेक्षा धर्ममें स्वभाव भेदका वर्णन—अब यहाँ तीसरी बात परांखये जिसका कि संकेत इस कारकान कि गी गया है कि उन अस्तित्वादिक धर्मोंमें जो एक वस्तुमें पाये जाते हैं उनमेंसे कोई भी धर्म लो, उस धर्मको जब प्रमानता दो, उसको एक अगो रूपमें निरक्षता तो उस समय स्पष्ट कल्पन सूचित अन्य धर्म उसके अग्न बन जावेंगे अर्थात् अन्य धर्मोंकी गीगता हो जानी है । और उसको स्पष्ट कल्पनेसे उस धर्मकी प्रधानता हो जानी है । क्योंकि जानने व लेकी इच्छा विशेषके अनुसार ऐसी ही विवक्षा बनी है । ऐसा ही उमने लक्ष्यमें लिया है और ऐसी ही विवक्षा बनी है । ऐसा ही कल्पने उत्पन्न बनी है तो यहाँ यह नियम सम्भल लेना चाहिए कि एक भगके बोलेनेपर अन्य भगोका बोलेता निरर्थक नहीं होता । समस्त धर्मोंका प्रयोग युक्त ही है क्योंकि प्रयोजन भिन्न-भिन्न है । जो धर्म बोला गया है उस धर्मका प्रधान रूपसे परिचय हुआ है और शेष धर्मोंका यहाँ गीणरूपसे पार-ज्ञान है हम कारण अन्य धर्मोंका प्रयोग करना युक्त ही है । इन सब कारणोंसे धर्मों के प्रत्येक धर्मकी दृष्टिमें कथचित् स्वभावभेद सिद्ध हो जाता है । जिन नयका विषय होनेसे धर्ममें नेयत्व स्वभाव आया प्रमाणका विषय होनेसे प्रमेयत्व स्वभाव आया । यही धर्म जब अगोरूपसे विवक्षित हुआ तो वह प्रमाणका विषय बन गया । जो धर्म ग्रहणमें आया उसकी अपेक्षा में गृहीतत्व स्वभाव बना । जो धर्म ग्रहणमें न आया उसकी अपेक्षासे गृहीतत्व स्वभाव बना यो धर्मोंमें प्रत्येक धर्मकी दृष्टिसे कथचित् स्वभाव भेद सिद्ध होता है ।

प्रत्युपाधि स्वभावभेद न माननेपर प्रमाणान्तरकी अनुपपत्तिका प्रसङ्ग—यदि प्रत्येक धर्मके प्रसङ्गमें परमाथत स्वभावभेद न माना जाय तो जो पदार्थ दृष्ट हुआ है अर्थात् निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा प्रतिमान हुआ है अथवा जो अवाहित बन गया है फिर उस पदार्थके सम्बन्धमें अनुमान अदिक अन्य प्रमाणोंका कल्पना अथवा अन्य वचनोंका बोलेता निरर्थक हो जायगा, क्योंकि वस्तुमें निर्विकल्प प्रत्यक्षके द्वारा पहिले ही ग्रहण कर लिया गया । तो अब अन्य प्रमाणस ग्रहण करने पर गृहीत ग्रहणका दोष आता है अर्थात् प्रमाण द्वारा गृहीत किए गए तत्त्वका ही ग्रहण किया है, और पुनरुक्त दोष भी आता है तो इसके दोष को दूर करनेके लिए जैसे उस स्वलक्षणमें भी स्वभावभेद मानना पड़ेगा ऐसे ही धर्मोंके प्रत्येक धर्मके प्रसङ्ग में भी स्वभावभेद मान लेना चाहिये । यदि परमार्थसे धर्म धर्मके प्रति स्वभावभेद न माना जाय ज्ञानके द्वारा ज्ञान किया जानेपर फिर उस पदार्थकी जाननेके लिए

निरर्थक है यह कहना उचित नहीं रहा ऐसा निरक्षवादी कहे तो उसका समाधान सुनो कि जब धर्म मात्र अभ्रान्तिमे निर्वाच्य सिद्ध हो गया तो अब साध्य स्वभावमे भी अभ्रान्ति नहीं रह सकती । यदि साध्यमें अभ्रान्तिमान ली जाय तो फिर साध्यन मे भी अभ्रान्ति आ पड़ेगी । जैसे कहते कि शब्द अणिक है मत्त्व होनेसे तो शब्दकी अणिकतामे भ्रम हो गया उसको दूर करनेके लिए अनुमान प्रयोग बताते तो शब्दको सत्तामे भी भ्रम हो गया तो अभ्रान्ति साध्यनसे तो पदार्थका निश्चय न होगा । तो अनुमान प्रयोग यो भी न बन पायगा । और यदि शब्दके सत्त्वमें निरूप्य सम्भक्ते हो कि शब्दका सत्त्व तो निश्चय है वही अभ्रान्ति नहीं हुई है तो शब्दके प्रतिस्थापनमे भी कथो अनिश्चय बने ? जहाँ ही शब्दका निश्चित प्रत्यक्ष द्वारा प्रतिभास हुआ वैद्वि प्रतिस्थापना भी जान लिया गया उस पदार्थके सम्बन्धमे जितना भ्रम और गुण हैं वे सब जान लिए गए । यदि नहीं जान लिए गए तो स्वभावका अनिश्चय फिर मानना ही पड़ेगा कि कोई धर्म नहीं जाना गया । भ्रम जाना गया । भ्रम जाना गया । तो अद्वयधर्म कोई निश्चयना सम्भक्त नहीं । यदि निश्चित धर्मका और अनिश्चित धर्मका जैसे कि साध्यनको तो निश्चय माना और अद्वयधर्म अनिश्चित माना तो ये दोनों ही एक स्वभाव वाले हो जायें स्वभावभेद न माना जाय तो इसमे तो व्यवहार ही बिगड़ जायगा । अत्यन्त भिन्न पदार्थ भी एक ही बैठेंगे - कपड़ा और पिशाच ये दोनों भी एक ही जायेंगे, इन कारण स्वभावभेद प्रति धर्म अपेक्षासे चम्पुमे है, यह न माननेपर अनेक प्रकारकी विडम्बनायें बन जायेंगी ।

स्वभावभेद प्रतिधर्म अपेक्षास होनेमे अनेक विडम्बनाये - अब यहाँ शकाकार कहता है कि यद्यपि पदार्थमे स्वतः स्वभावका प्रतिपक्ष नहीं है, स्वभावभेद नहीं है तो भी विजातीय भेदके कारण स्वभावका प्रतिपक्ष बन जायगा । याने अन्य व्यावृत्तिसे या विजातीय जो उनके प्रतिपक्षी हैं अनेक पदार्थ उनके भेदके कारण स्वभावमे प्रतिपक्ष हो जायगा, पर स्वभावातिपक्ष उदधमे स्वतः नहीं है तब परमार्थन जो सिद्धान्त बताया है उसका ध्यान न होगा । तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि फिर देखिये—सत्त्व रसात्त एव कृत्स्न आदिक जो हेतु वहे । ते हैं उनमें स्वतः कोई प्रतिपक्ष स्वभाव विशेष तो रहा नहीं, याने सत्त्वका प्रतिपक्ष स्वयं धर्म हुआ अ-सत्त्व । उत्पत्तिका प्रतिपक्ष स्वभाव हुआ अनुत्पत्ति कृत्स्नत्वका प्रतिपक्ष स्वभाव हुआ अकृत्स्नत्व तो प्रतिपक्ष स्वभाव विशेष तो माना नहीं, तब, यह कल्पना भी कैसे बन जायगा कि जितने स्वरूप हैं, त्रिलोक विज्ञानीय है उतने ही वहाँ व्यावृत्तियाँ हैं । जैसे एक घट पदार्थका कहना है तो घटके अलावा लोकमे जितने भी पदार्थ हैं, हैं वे सब अनन्त पदार्थ । तो उन प्रत्येक पदार्थोंकी घटमें व्यावृत्ति है अर्थात् घटमे सारे ही अन्य अनन्त पदार्थ नहीं हैं, तो जितने भी पर पदार्थ हैं उनकी व्यावृत्ति है इस कारणसे वहाँ स्वाभावभेद बन जायगा, यह कल्पना भी नहीं बन सकती, क्योंकि जब घटमें

का प्रयोग करना गृहीत ग्रहण है इस कारण अप्रमाण होगा। धर्मोंका एक बार जब वचन रह दिया गया तो फिर उसमें कुछ भी सिद्ध करना पुनरुक्त कहलायगा। क्योंकि स्वयंसे अब ज्ञान लिया पहिले या जिस किसी भी धर्मोंको प्रथम ज्ञान लिया तो ज्ञान लिया। अब उसमें स्वभावका प्रतिषेध तो हो नहीं सकता। शकाले स्वयं यह मानना है कि पदार्थमें स्वयं भेद नहीं है। जो पहिलो बार परक्षा तो परत्वमें आ गया। उसमें कोई घृष्टीय भ्रम हो ऐसा भेद नहीं हुआ करना। तो इन सब कारणों से अनुमान सादिक प्रमाणों-1 प्रयोग करना निरर्थक हो जायगा।

**अनन्त धर्मात्मक धर्मोंका निर्णय**—यदि प्रमाणान्तरोको निरर्थकताके दोषमें वचना है तो यह मानना होगा कि पदार्थमें धर्म धर्मके प्रति स्वभावभेद पठा हुआ है और जब स्वभावभेद है तो वहाँ अनन्त धर्म निष्ठ होते हैं। फिर उन अनन्त धर्मोंमें प्रत्येक धर्मके परिज्ञानका प्राप्तिजन मिश्र-मिश्र है। और तब वहाँ जिस किसी भी धर्मको लक्ष्यमें लेते हैं तो वह भी बनता है और शेष जो भी धर्म हैं वे भङ्ग कहलाने लगते हैं इस वार्ता कि भी प्रकारका विरोध नहीं है। तो उक्त विचारणसे यह सिद्ध हुआ कि पदार्थ निरक्ष नहीं है सावयव है सौम्य है धर्मात्मक है। इसी प्रकार निरक्षवादीका यह कहना भी बिना विचारें हुआ है कि जब पदार्थ निरक्ष है तो किसी भी पदार्थको अब देख लिया निर्विकल्प प्रत्यक्षके द्वारा विषयभूत हो गया तो उसके सारे धर्म ही ज्ञान लिए गए देख लिए गए, क्योंकि पदार्थ निरक्ष है। पदार्थको जाननेपर सब कुछ ज्ञान लिया, वहाँ यह जाना गया और यह धर्म नहीं जाना गया यह भेद नहीं होता, क्योंकि वहाँ तो उनमें भ्रम और धर्म है ही नहीं। केवल निरक्ष पदार्थके सम्बन्धमें भ्रान्ति रहनी है उसका कारण निश्चय नहीं हो पाना। तब साधनको प्रवृत्ति होती है और अनुमान प्रयोग बनता है, ऐसा निरक्षवादिका कहना बिना विचारें ही कहना है, क्योंकि जो स्वभाव देख लिया गया, जिस पदार्थका निर्विकल्प प्रत्यक्षके द्वारा प्रतिभास हो गया उसमें यदि स्वभावका प्रतिषेध नहीं मानते तो समस्त गुणोंके साधनका विरोध होता है। समस्त गुण क्या? जब स्वभावमें कोई प्रतिषेध नहीं मानते, भेद ही नहीं मानते तो 'सारे गुण' यह कहना ही स्ववचन बाधित है।

**अनन्त धर्मा धर्मोंमें स्वभावातिशय न माननेपर विडम्बन्तका दिग्दर्शन**—यदि यहाँ निरक्षवादी यह कहे कि समस्त गुणोंके दर्शनको विरुद्ध कैसे कहा जा रहा है? जितने दृष्ट धर्मोंमें और समस्त गुण वाले धर्मों मात्रमें अभ्रान्ति है तो उसने रूपसे धर्मोंमें अभ्रान्ति है, पर समस्त गुणोंमें अभ्रान्ति नहीं है। एक धर्मोंको ज्ञान लिया तो धर्मों मात्रके जाननेमें कोई भ्रम नहीं है पर उसके जो समस्त गुण हैं उन गुणोंमें भ्रान्ति हो सकती है और नस गुणोंकी सिद्धिके लिए फिर अनुमान बनाना सार्थक होता है, इसलिए समस्त गुणोंके दर्शन हो ही गये और अनुमान प्रयोग करना

कहलाया है अ त्व इमी तरह अन्य उत्पत्तिमानपना न रहे उसे कहते हैं उत्पत्तिमान ।  
ऐसा उत्पत्तिमान ही कुछ अनुत्पत्तिमान शब्दमें कहा जाता है इसीतरह कृतक ही  
अकृतक कहा जाता है अर्थात् उसमें कृतकान्तर न हो इसी प्रकार वस्तुमान्तरसे रहित  
वस्तु ही अवस्तु कही जाती है तो यह सब व्यवहार जो चल रहा है वह सब निषेधकी  
प्रधानतासे व्यवस्थित पद बन चलता है ।

उक्त कथनमें भी सत्त्वादिक वस्तु धर्मोंकी सिद्धि बताते हुए शकाका  
समाधान—उक्त शकाके उत्तरमें कहते हैं कि हम कथनमें भी तो परमाण्वसे सत्त्वादिक  
वस्तु स्वभाव भेदोंकी सिद्धि हो जाती है खुद हं कहा है कि अन्य वस्तुओंका सत् नहीं  
ह ना वही विवक्षित वस्तु असत् है । तो आखिर उस वस्तुमें सत्त्व ही असत्त्व ही यह  
स्वभाव तो जाना ही गया । जो स्वभाव भेद सिद्ध हो जाता है, जिसमें स्वभाव भेद न  
हो उसे वस्तु रूप ही माननेसे विरोध आता है माना भी कैम जायगा । जो स्वभाव  
सत् है, उनमें गौणभाव और प्रधानभाव बनता है । जैसे कि शरीर भग्न है शिर और  
पैर तो उनमें गौण और प्रधानभाव बन जायगा । शिरकी प्रधानता है पैरकी गौणता  
है । तो जो सत् स्वरूप है ऐसे स्वभावमें तो गौणभाव और प्रधानभाव बन जाता है,  
किन्तु जो भ्रमद् हो, खरगोशके सींग आकाशके पुष्प आदिक इनमें गौण और प्रधान  
भाव बनाया कैसे जा सकेगा ? इस कारण कहना किए गए अभ्यापोहके द्वारा धर्मा-  
न्तरकी व्यवस्था बनोना अनर्थक प्रलाप मात्र है । जैम अवत्त्वकी व्यवस्था यो बनायी  
जाती है निरवस्थाधर्म कि अन्य वस्तुका सत्त्व हम विवक्षितमें नहीं है, यही असत्त्व कह  
लाया । तो केवल कल्पित व्यावृत्ति मात्रसे धर्मान्तरकी व्यवस्था बताना यह केवल  
प्रलाप मात्र है । जो विवक्षित वस्तु है वह ही स्वयं प्रपने स्वरूपमें है और पररूपमें  
नहीं है । इसमें अस्तित्वकी तरह नास्तिव धर्म भी व्यवस्थित है । यो न माना जाय तो  
वस्तुके स्वभावका प्रभाव ही बन जायगा । फिर तो जिन किसी भी बातके लिए कुछ  
कुछ कहा जा सकता । यो भी कहा जा सकता कि वस्तु कोई चीज नहीं होती अव-  
स्तुकी व्यावृत्तिसे वस्तु नामका व्यवहार होना है । और व्यावृत्ति बतानेके लिए कल्पित  
वस्तु व्यावृत्तिसे अवस्तुका व्यवहार माना गया है ।

परस्पराश्रयता बताकर उक्त उपालम्भकी व्यावृत्ति बतानेमें शकाकार  
के दृष्टिको असिद्धि—यहा शकाकार कहता है कि यह उपालम्भ देना कि यह भी  
कहा जा सकता है कि वस्तु कोई चीज नहीं है वस्तुका तो अवस्तुकी व्यावृत्तिसे व्यव-  
हार होता है और कल्पित वस्तु ही व्यावृत्तिसे अवस्तुका व्यवहार बनता है, ऐसा उपा-  
लम्भ देना यो संगत नहीं बनता कि इसमें परस्पर आश्रयणका दोष आयागा । अवस्तु  
व्यावृत्तिसे वस्तुका व्यवहार बनाया और वस्तुकी व्यावृत्तिसे अवस्तुका व्यवहार बनाया  
तो हम कथनमें परस्पर आश्रयका दोष हो गया । जब वस्तु व्यवहार सिद्ध हो ले तो  
अवस्तु व्यवहार बने । जब अवस्तु व्यवहार बने तब वस्तु व्यवहार बने तो ऐसा इतरे-

स्वयं प्रतिपक्ष स्वभाव वही पडा हुआ है तब पररूपकी दृष्टिसे वहाँ भी भेद है यह कल्पना करना असंगत है ।

सत्त्वादि हेतुओंके व्यावर्त्य पररूपका अभाव होनेसे असिद्ध होनेके कारण सत्त्व असत्त्वादि अनेक धर्म और उनकी विवक्षावश अङ्गिता व अङ्गताकी सिद्धि—कोई भी पदार्थ असत् या अनुत्पत्ति वाला या अमृतक वस्तुभूत निरसनादियोंके यहाँ नहीं है, सो इन हेतुओंका कोई पररूप नहीं है, क्योंकि स्वभाव विशेष माना ही नहीं गया वस्तुमें । तो फिर किससे निवृत्त होता हुआ शब्दादि स्वयं क्षण परमाथेत. स्वभावभेद होनेपर भी विजातीय भेदकी वजहसे स्वभाव भेद वास्तव कल्पित किया जा सकेगा ? यदि शङ्काकार यह कहे कि दूसरे लोग मानते हैं स्वरूपका प्रतिपक्ष स्वभाव उससे सिद्ध हम कर लेंगे तो उसका उत्तर स्पष्ट है कि दूसरेने जो कुछ माना वह शकाकारको तो प्रमाणभूत नहीं है, शङ्काकारकी निगाहमें तो वह अप्रमाण है । तो अप्रमाणसे जिसकी सिद्धि है, प्रमाणसे नहीं है, उससे कुछ सिद्ध नहीं किया जा सकता । यदि शङ्काकार यह कहे कि वह स्वभावभेद कल्पनास आरोपित होता है तो यह बतायें फिर वे उस कल्पनाकी उत्पत्ति कैसे होती है ? यदि यह कहें जाय कि अनादि कालसे जो अविद्या साथ लगी है उसके उदयके कारण कल्पनाकी होनी है तब सुनो कि फिर उसी अनादि अविद्याके कारण सत्त्वादिक धर्मकी कल्पना भी करलो । फिर वहाँ असत्त्व, अयावृत्ति, परपदार्थकी व्यावृत्ति जाने अन्यायोहकी कल्पना बनानेका श्रम क्यों किया जाता है ? वास्तविकता यह है कि जो कुछ भी सत् है वह स्वयं सत् है । स्वरूपसे सत् है और उसीका ही यह विशेषण है कि पररूपसे अपत् है । तो अन्यायोह और स्वरूप सत्त्व इन दोनोंका परस्पर अविनाभाव है । अब शब्द द्वारा वाच्य केवल अन्यायोह मानना तो असंगत है और निर्विकल्प अवाच्य केवल स्वलक्षण मानने, अन्यायोह स्वरूप न मानने, पररूपका असत्त्व न मानने तो भी असंगत है । तो पदार्थमें स्वरूपकी अपेक्षासे सत्त्व है पररूपकी अपेक्षासे असत्त्व है इसी तरह अन्य भी अनेक धर्म हैं । अन्य उन धर्मोंमें जिसका निराय किया जा रहा हो वह बन जाता है धर्मों और शेष अन्य धर्म जो कि और रूपसे प्राप्त है वे बन जाते हैं उसके साथ ।

शकाकार द्वारा सत्त्व उत्पत्तित्व कृतकत्वके व्यावर्त्य परिकल्पित पररूपकी सिद्धिका प्रयास—अब यहाँ शकाकार कहता है कि सत् ही कोई योग है विवि स्वभाव जिसमें ऐसा बंध सत् ही निषेधकी प्रचानतासे असत् कहा जाता है । जो पदार्थमें प्रथम भङ्ग स्वीकार किया है शब्दादियोंने कि सत् है तो वही सत् निषेधकी प्रचानतासे असत् कहा जाता है, क्योंकि असत्त्व नाम है उसका जो अन्य सत्त्वमें रहित को ही असत्त्वका व्यपदेश किया गया है । एक वस्तुमें जो सत् है उसके अभाव वस्तुन्तरमें जो सत् है उसको कहते हैं अन्य सत् उस अन्य सत्से रहित है यही



असत्त्वादि व्युत्पत्तियोंका दर्शनसे ग्रहण न होनेपर भी अनादिवासना से सद्विषयक भविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति माननेपर नील रूपादि व सुख दिकी व्यवस्थाका अभाव प्रसंग - अशक्य कर कहता है कि भाई असत्त्व अणुबुद्धिको निराकर दर्शनने नहीं देखा, फिर भी अनादिकालकी वासनाके कारणसे असत्त्व भाव उत्पत्ती करना उत्पन्न होता है ऐसा स्वकीकार किया जाता है । तो इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो इसी प्रकार यह भी कह लीजिए कि नीलादिक विकल्पो की उत्पत्ति हो जायगी और ऐसा यदि बन बैठे कि नील आदिक निराकर दर्शनसे अनिर्माण न हो और विकल्प ज्ञानमें इसको जान लिया नव तो नीलादिक रूपकी व्यवस्था न होनी चाहिए अर्थात् जब निराकर दर्शनने उस वस्तुको प्रतिभासा ही नहीं तो अविज्ञान जो कुछ हो रहा वह कुछ भी हो जाय, उसमें अब कोई निश्चयकी बात तो न रहेगी कि यह नील हो, कहा गया है अथवा रंगो कहा गया है और इस तरह सुखादिककी भी व्यवस्था किसी तरह सम्भव नहीं हो सकती जैसे नील रूपके न देखने पर भी वासनाके कारण नील विवरूप माना तो ऐसी ही वहाँ कहा जा सकेगा कि सुखादिकका दर्शन न होनेपर भी केवल वासनाकी मामूलीसे ही सुखादिकका विकल्प बन जाता है तो इस विषयमें यह सुख है यह दुःख है ऐसे अनुभवकी कोई व्यवस्था हो न बन सकेगी । यदि यह अशक्य करें कि स्वसम्वेदनके द्वारा ही सुखादिक प्रतिभासमें आते हैं तो स्वसम्वेदन व वस्तु भी बनानी पड़ती हो जायगी क्योंकि कह देंगे कि अनादि वासनासे ही निश्चयकी उत्पत्ति होती है । तो उस निश्चयमें भी अब क्या दम रहा जो व्यवस्था कुछ बना सके यदि शक्य है तो ऐसी अशक्य करें कि अनादि वासना के कारण सुखादिक विकल्पोंकी उत्पत्तिको कह कोन रहा है जिससे कि सुखादिककी व्यवस्था न बन सके तो यो यदि फिर वासनासे सुख दिक विकल्पोकी उत्पत्ति नहीं मानते हो तो उस सम्वेदनकी अथवा सुख आदिककी व्यवस्था होना अपने आप सिद्ध हुआ क्योंकि सुख आदिकको दर्शनने भी प्रमाण नहीं किया और अनादि वासनाके सहयोगसे भी विकल्प न बना । तो सुखादिककी व्यवस्था अपने आप बन बैठे । जैसे कि स्वर्णरचना करानेकी शक्ति इसे कैसे सिद्ध कर सकोगे ? अथवा वेद्याकारका भेद कौन निश्चित कर सकेगा ? तो यो यदि विकल्पसे सुख आदिककी बात नहीं मानो जातो और वासनाको ही मानते हो तो सुख आदिककी व्यवस्था न बनेगी और यदि वस्तुके जो सही स्वरूप है उस ढंगसे जान करोगे तो सब व्यवस्थायें बन आयेंगी । शकाकर यदि ऐसा कहे कि स्वरूपका ज्ञान तो स्वयः हो जाता है यह तो बाह्य दार्थों के ज्ञानकी बात है कि अनादि वासनासे बने विकल्पसे बने, पर स्वरूपकी तो ज्ञानकारी स्वयः बन जाती है । तो ऐसी यदि आशङ्क्य करें तो भी यह बात सिद्ध न हो पायेगी क्योंकि उस प्रकारका निश्चय नहीं बनता । स्वरूपकी स्वयः गति कैसे सिद्ध की जा सकेगी ? कोई युक्ति ही नहीं है । जैसे कि अद्वैतवादका निश्चय निरशवादी नहीं मानते । तो यो कथन मात्रसे स्वरूपका स्वतः ही परिचय हो जाता है यह

सराश्रय दोष होयेसे यह उपासक्रम नहीं दिया जा सकता अथवा ऐसी करना नहीं हो सकती और न करनी चाहिए। इस शाकाके उत्तर में कहते हैं कि तब तो फिर कल्पित असत्त्वकी व्यावृत्तिसे सत्त्वको मान्यता करना और सत्त्वकी व्यावृत्तिसे असत्त्वकी बनावना करना यह भी न किया जाय, ऐसी करना न होना चाहिए, क्योंकि यहाँ पर भी परस्परमें आश्रयकी समानता है। जब असत्त्व व्यावृत्तिसे सत्त्व सिद्ध हो तो यहाँ पर भी परस्पर आश्रय होनेसे यह भी करना मन बनाओ।

सत्त्वादि न मानकर स्ववासना सामर्थ्यसे सत्त्वादि कल्पनाकी उत्पत्ति माननेपर अनेक विडम्बनाओंका दिग्दर्शन यदि शाकाकार कहे कि देखिये— अपनी वासनाकी सामर्थ्यसे सत्त्व और असत्त्व आदिक कल्पनाओंकी उत्पत्ति होती है और उन कल्पनाओंकी उत्पत्तिसे सत्त्व असत्त्वका व्यवहार बनता है। तो इसका उत्तर है यह कि यह सत्त्व असत्त्वका व्यवहार ही परस्पर अपेक्षा रखता है। तो इसमें तो अपेक्षा चल रही है। परस्पर आश्रयका दोष यहाँ न बनेगा। समस्त धर्म धर्मोंके जो विकल्प हैं और शब्द हैं ये स्वलक्षणको विषय नहीं करते। न तो विकल्पज्ञानका विषय स्वलक्षण है और न शब्दोंका विषय स्वलक्षण है इस कारण कल्पित अन्वयकी व्यावृत्ति इसका विषय बनता है स्वलक्षणको तो केवल निर्विकल्प दर्शन ही प्रतिभासमें लेता है। तो स्वलक्षण विकल्प ज्ञानका विषय नहीं और शब्दोंका विषय नहीं, तो विकल्पज्ञानका और शब्दोंका विषय नहीं, तो विकल्पज्ञानका और शब्दोंका विषय अन्वय व्यावृत्ति है। इस शाकाके समाधानमें कहते हैं कि इस तरहकी कल्पना बनानेपर कि विकल्पज्ञान केवल अन्यापोहको विषय करता है और शब्द भी अन्यापोहको विषय करता है, इस तरह माननेपर यही तो प्रर्थ बनेगा कि इन्द्रियज्ञान भी फिर स्वलक्षणके विषय करने वाले न माने जायेंगे। और वह इन्द्रियजन्य ज्ञान केवल व्यावृत्ति को ही देखे क्योंकि ऐसा सिद्धान्त मानते हैं कि दर्शन जिस पदार्थको विषय करे उस ही पदार्थको प्रमाणित करनेके लिए विकल्पज्ञान बनता है। तो जो पदार्थ देखा नहीं गया उसमें विकल्प ज्ञानका सम्बन्ध न बन सकेगा और यदि न देखे गए न ग्रहण किए गए पदार्थको विकल्पज्ञान जानने लगे तब तो नील पदार्थमें पीत वा श्वेत आदिक का विकल्प उठन लगेगा। क्योंकि विकल्प ज्ञानको अब यह सम्बन्ध माननेकी बात न रही कि वह किसी देखे हुए पदार्थके बारेमें ही अनुभव करे जैसे नील पदार्थमें पीत आदिक नहीं देखे गए तो नील पदार्थमें पीत आदिक विकल्पोंकी उत्पत्ति भी नहीं मानी गई क्योंकि वहाँ नील पदार्थ ही देखा गया है और उसी कारण नील विकल्पों की ही उत्पत्ति होती है। तो जैसे यह बात मान लेना चाहिए कि जब निराकार दर्शन से असत्त्व व्यावृत्ति न देखी गई तब विकल्प ज्ञानसे अमत्त्व व्यावृत्तिका विकल्प न होना चाहिए, और निराकार दर्शनमें स्वलक्षणको ही देखा है तो विकल्पज्ञानके द्वारा स्वलक्षणका ही विकल्प होना चाहिए। किन्तु शाकाकार ऐसा तो नहीं मानते। निरुपवाचमें माना यह गया है कि अन्यापोहमें ही विकल्पज्ञानकी उत्पत्ति होती है।

तो वहाँ निदिन होता है कि वस्तु स्याद् एक है । सत् पर्यायनयकी अपेक्षासे अथवा सर्वथाकी दृष्टि लग कर सब एक है यह कहना युक्त नहीं बनना क्योंकि इसमें प्रमाणम विरोध है । जैसे किसी एक मनुष्यका जब पिता बताया जा रहा है तो पुत्रकी अपेक्षा से वह पिता कहा जा सकता है, उसका पिताकी अपेक्षासे पिता नहीं कहा जा सकता या जगतके सभी मनुष्यों की अपेक्षा पिता नहीं कहा जा सकेगा क्योंकि इसमें प्रत्यक्षने विरोध आता है ।

सद्द्रव्यनयकी दृष्टिसे भी जीवादिक छद्मो द्रव्योमे एकत्वकी अनुपपत्तिकी आशंका—यहाँ शंकाकार कफता है कि सद्द्रव्यनयकी भी अपेक्षा लगा लें फिर भी जीवादिक द्रव्य एक तो न बन जायेगे क्योंकि तबही द्रव्योको एक माननेमें प्रतीतिसे विरोध आता है । क्योंकि उन सभी द्रव्योके विषयमें एकत्र प्रत्यभिज्ञान नहीं बन रहा है कि जो ही यह जीव है सो ही यह अजीव है । प्रत्यभिज्ञान न होनेपर एकत्वकी प्रतीति नहीं बन सकती । तो छद्मो द्रव्योमे एकत्वकी प्रतीति तो की ही नहीं जा सकती । तो सद्द्रव्यनयकी अपेक्षासे छद्मो द्रव्योको एक न कहा जा सकेगा । वहापर भी क्रम-क्रमसे ही एक-एक पदार्थकी सिद्धि की जा सकेगी । इसका कारण यह है कि एकत्र प्रत्यभिज्ञानके द्वारा ही साध्य होता है अन्यथा प्रत्यभिज्ञानकी दृष्टिसे विपरीत हो और उसे एक मान लिया जाय तो इसमें बड़ी बिडम्बना बन जायेगी । देवदत्त और यक्षदत्त ये दो भिन्न भिन्न पुरुष हैं, उनमें भी एकत्व बन बैठेगा ।

सत्त्व व द्रव्यत्वकी दृष्टिसे छद्मो द्रव्योमे एकत्वका अविरोध बताते हुए शंकाका समाधान—उक्त शंकाका समाधान दो प्रकारसे प्राप्त होता है । कुछ दार्शनिक इस प्रकारसे समाधान देते हैं कि जो सद् द्रव्य नयकी अपेक्षासे स्यात् एक कहा गया है सो यहाँ सद्द्रव्य नयका अर्थ है कि सत् ही द्रव्य है, यह तो समाससे सिद्ध हुआ सद्द्रव्य और सद्द्रव्य विषयक नय है परम सप्रज्ञान, शुद्धसप्रज्ञान । जिन सप्रज्ञानयमें सबका सप्रज्ञान है ऐस सप्रज्ञानयकी अपेक्षा से समस्त वस्तुओंमें एकत्वकी बात कहनेमें कोई दोष नहीं है अर्थात् जितने भी पदार्थ हैं वे सब सत्स्वरूप हैं । उस सत्त्वकी अपेक्षा से सब एक है, ऐसा कहनेमें किसी प्रकारका विरोध नहीं है । कुछ दार्शनिक ऐसा समाधान करते हैं कि सद् द्रव्यनयका अर्थ यो होता है कि सद् द्रव्य ही नय कहलाना है क्योंकि सत् द्रव्य समस्त द्रव्योमे पाया जाता है, नीयमान है अर्थात् सभी पदार्थोंमें सत्त्व निरन्तरा जाता है । उसकी अपेक्षासे सब पदार्थ एक हैं क्योंकि जीवादिक ६ पदार्थोंका अथवा उनके जो और भेद प्रभेद है अनन्तानन्त द्रव्यरूपसे, गुणरूपसे, पर्याय रूपसे वे सब उस सद्द्रव्यकी पर्याय हैं अर्थात् भेद हैं । कहा भी है कि एक द्रव्य है और वह अनन्तपर्यायात्मक है । तो यो विवेक्षासे सद्द्रव्य नयकी अपेक्षासे धाकर सब वस्तु एक हैं और इसका स्पष्ट प्रमाण यह है कि वे सद्द्रव्य सब जगह सर्वथा पाये जाते हैं । किसी जगह विच्छेद नजर नहीं आता । जो वह है उसमें ही सत्त्व है । तो

स्वीकार कर लिया जायगा ? तो जब सुखादिकके दर्शन न होनेपर सुख-  
वस्था न बनी तब वस्तुके दर्शनसे उत्पन्न होने वाले निश्चयसे यान विफलज्ञानसे  
वस्तुके स्वभावभेदकी व्यवस्था माननी पड़ेगी और इस स्वभावभेदकी व्यवस्थासे  
सत्त्वादिक धर्मका निश्चय बनेगा ।

वस्तुमें सत्त्वादिक धर्मोंकी परमार्थतः व्यवस्था—उक्त विवरणसे वस्तु  
स्वरूपका निष्पत्ति करते हुए मान लेना चाहिये कि वस्तुमें सत्त्वादिक धर्मभेदकी व्यवस्था  
वास्तवमें है ये सत्त्व अनन्त आदिक अनन्त धर्म वस्तुमें स्वरूप न हो तो किन्ती भी जगह  
अज्ञानस्थितिसे निष्पत्ति नहीं हो सकती । जब सत्त्वादिक धर्मोंकी व्यवस्था परमार्थमें मान  
ली जाती है तो मत्स्य दत्त सप्तमगी समीचीन सिद्ध हो गई । क्योंकि सत्त्वादिक धर्मों  
की व्यवस्था सुनयके द्वारा बनायी गयी । वस्तुमें अनन्त धर्म हैं । उन धर्मोंमें जिस  
किसी भी धर्मका भग प्रयत्न प्रयोग किया जाता है तो उस समय शेष अन्य धर्म गौण,  
रूपसे परिचित हो जाते हैं । उनका विरोध न करके सुनय अपने विषयभूत धर्मको  
ग्रहण करता है और, इन पद्धतिमें सत्त्वादिक सप्तमगीकी व्यवस्था सिद्ध होना वास्त-  
विक ही है । अब इस समय सत्त्व असत्त्व सम्बन्धी सप्तमगीकी तरह एक धर्मकेपनेकी  
सप्तमगीमें भी उस ही प्रक्रियाका निर्देश करते हुए आचार्य देव कहते हैं ?

एकाचेकविकल्पादायेतरप्रापियोजयेत् ।

प्रक्रिया भगिर्नामेना नयेर्नयविशारद- ॥३३॥

एकत्व अनेकत्व आदिक धर्मोंकी सप्तमगी विभिन्ने योजना—एक और  
अनेक विकल्प आदिकमें भी सप्तमगीकी उस ही प्रक्रियासे इन धर्मोंकी व्यवस्था बनाना  
चाहिए । नयोके पण्डित जन नयोके द्वारा प्रतिधर्मसे सम्बन्धित सप्तमगीकी योजना ऐसी  
बनाते हैं स्वात एक—अनेक ही है, यह एकत्व भी अनेकत्वके प्रसंग में स्याद्वाद विशेष  
का विचार है और, इसमें जो प्रक्रिया पहिले अगनाई गई है उस ही प्रक्रियासे इसकी  
योजना है । इसी प्रकार स्वातु नित्य है, स्वात अनित्य है, प्रयत्न कोई भी एक धर्म  
माना जाय तो उसके प्रतिपक्षभूत धर्म भी मानने पड़ते हैं । तो ऐसी स्थितिमें किन्ती  
भी एक धर्मके बोलनेपर उसके प्रत्यक्षभूत अन्य धर्म स्वतः कहे हुए हो जाते हैं । उन  
दोनोंकी क्रमसे विवेक्षा किए जानेपर तुल्य समय धर्मोंकी निवृत्ति होती है और एक  
साथ दोनों कहे जाना अशक्य है । इस कारण अव्यक्तव्यपनेकी निवृत्ति होती है ।  
फिर कम अति पद्धतिसे शेषके तीन भग भी प्रवृत्त हो जाते हैं । तो जो स्याद्वादी  
जन भुक्तिके अनुसार एतत्त्व अनेकत्व आदिक विकल्पोंमें भी सप्तमगीकी योजना करते  
हैं । स्याद्वाद शासनसे विपरीत बुद्धि रखने वाले मनुष्योंको यह अधिकार नहीं है कि  
वस्तु धर्मकी सही योजना बना सकें । जब एकत्व और अनेकत्वके सम्बन्धमें किस  
प्रकार सप्तमगीकी निवृत्ति होती है सो सुनो । अब सद्बुद्ध्यनयकी अपेक्षा करते हैं

भाव वाली बुद्धि देखिये । दो बाह्य विविधताये हैं जिनमें भेद कर देना तो शक्य है । उनमें विशेषना भेद, उनका स्वरूप स्वभाव, स्वलक्षण सर्व वृत्ति करके उनमें पृथक्करणकी बात कही जा सकती है, पर बुद्धिमें जो नीलादिक आकार भाये हैं वह अशक्य विवेचन है । उनका पार्यंक्य करना अशक्य है । इस कारणसे चित्रज्ञानको अशक्य विवेचन कहा है और तभी वे नीलादिक अनेक प्रतिभास भेद होनेपर भी एक ही माने गए हैं । तो जैसा एक चित्रज्ञानमें नीलादिक प्रतिभास अनेक माने गए हैं और उसे एक ही कहा गया है इसी प्रकार जीवादिक विशेषका भेद बहुत है । अन्तर्जन्त जीव हैं, अन्तर् पुद्गल हैं । अन्य भी द्रव्य हैं तो इतना विवेचन होनेपर भी हैं तो सब एक सद्द्रव्य अर्थात् सबमें वह एक समान सत्त्व है । अस्तित्वका सामान्यमें क्या भेद ।

पदार्थोंमें कालभेद देशभेद आकारभेदकी अपेक्षासे भेद होनेपर भी सत्त्वकी दृष्टिमें भेदका अभाव - कालभेद होनेपर भी उस सद्रूपताका पार्यंक्य नहीं किया जा सकता । भले ही उनमें विभिन्न परिणाम होते हैं, जो पर सद्रूपता तो सबमें समान है । पदार्थोंमें देशभेद भी पाया जा रहा है, कोई पदार्थ किसी जगह है कोई पदार्थ अन्य देशमें है, और जो मृष्ट प्रथक् समझने आ रहा है, पर देशभेद होने पर भी सद्रूपतासे उनके प्रथक् नहीं किया जा सकता । सत्त्व वही भी पदार्थ है और सत्त्व दूर देशमें, अन्य देशमें रहा हुआ भी पदार्थ है । और भी देखिये, जैसे आकार भेद तो बता दिया जाता है । कहा इस आकारमें है, कपड़ा उस आकारमें है । देश भेदसे रहने वाले पदार्थमें आकार भेदकी तो प्रतीति हो जाती है पर आकारभेद होने पर भी सत्त्वमें क्या भेद है ? यह भी है वह भी है ? तो इस तरह सद्रूपतामें उन पदार्थोंमें भेद नहीं माना गया है । और यदि सद्रूपतासे उन विशेषोंका किसी समय किसी जगह पार्यंक्य बन जाय, अर्थात् वह सद्रूप न रहे तो उनका स्वरूप ही नष्ट हो गया । इस कारण सप्रवृत्तकी दृष्टिसे इन समस्त जीवादिक पदार्थोंमें एकत्वरूपसे व्यवहार कहा गया है ।

किसी भी पदार्थ या धर्मको सद्रूपतामें पृथक् माने जानेकी अशक्यता अक्षरशब्दाकार कहता है कि देखिये । जैसे सामान्य विशेष और समवाय इन तीनमें सद्रूपता नहीं है फिर भी उनके स्वरूपका अभाव नहीं है । वैशेषिक सिद्धान्त में सद्रूप तो द्रव्य, गुण कर्म ये तीन पदार्थ माने गये हैं किन्तु सामान्य, विशेष और समवाय ये तीन पदार्थ सद्रूप नहीं हैं और फिर भी उनका स्वरूप है । तो उस ही दृष्टिसे शंका की जा रही है कि जैसा सामान्य, विशेष, समवाय, इनकी सद्रूपताका विवेचन है, पार्यंक्य है फिर भी उनका अभाव नहीं । और इनकी प्रकार प्रागभाव आदिक जो चार पदार्थ हैं प्रागभाव, प्रवृत्तभाव, अन्यन्ताभाव और अन्योन्याभाव, ये भी सद्रूपसे अलग हैं । फिर भी ये पदार्थ माने गए हैं इसी तरह जीवादिक पदार्थ

यो प्रतीतिसे विरोध नहीं है और मय पद योंमे यह असत् ही है, यह सत् ही है, इस तरह अवाचित रूपसे प्रत्यभिज्ञानका सद्भाव पाया जा रहा है। जब कि प्रवचनाभाव रूप भी कुछ अभाव है ऐन। तो द्रव्यसे भिन्न है द्रव्य नहीं है, किन्तु पदार्थ है। जैसे कि पदार्थ ७ प्रकारके कहे गए हैं—द्रव्य, गुण, कम, सामान्य विशेष, समवाय और अभाव। तो द्रव्य तो नहीं है अभाव किन्तु पदार्थ है। यदि यह कह दिया जाय कि सब वस्तुओंमे भाव राधा जा रहा। नद्वयता प्रतीत हो रही है, तो यह व्यभिचरित बात है, क्योंकि अभावम तो द्रव्यपना नहीं है, वह तो द्रव्यसे प्रत्यक पदार्थ है। उस शकाके समाधानमें कहते हैं कि जब अभाव भी सद्द्रव्यकी पर्याय है तो कोई दूषण नहीं दिया जा सकता। अभाव कोई तुच्छाभाव नहीं है अर्थात् किसी भी वस्तुका सद्भाव न हो और एकदन अमत्में अभावको बात कही जाती हो तो नहीं है। सवथा अमत्में न तो भावकी कलना होती है और न अभावकी कलना होती है। अभाव भी भावस्वरूप होता है इस कारण यह दूषण नहीं दिया जा सकता कि सब पदार्थोंमें सत् ही है, इस प्रकारसे प्रत्यभिज्ञान पाया जाता है।

जीवादिक पदार्थोंमे स्वस्वलक्षणकी अपेक्षामेद होनेपर भी सत्त्वकी अपेक्षासे अमेद- अब शकाकार कहना है कि जीवादिक जो विशेष पदार्थ हैं अनेक प्रकारके चेतन अचेतन वृत्तिरूप पदार्थ हैं वे परस्परमें व्यावृत्तरूप हैं अर्थात् एक दूसरेसे छूटे हुए हैं। उनकी निवृत्तिरूप विवृत ही विशेष है अथवा वे निवृत्तिरूप पर्याय हैं सब फिर क्यों कहा जा रहा कि द्रव्य एक है ? जब अमन्तानन्त जीव हैं, अमन्तानन्त पुद्गल हैं तो सभी रत द्वारेसे भिन्न है तब यह कैसे कह दिया कि एक द्रव्य है ? इसमे तो विरोध आता है। नाना पद अन्न—‘अन्न हैं, सब सत्ता ग्यारी ग्यारी है। तो एक द्रव्य नहीं है अनेक द्रव्य है उन सभी पदार्थोंको एक बनानेमे विरोध है। इस शकाके समाधान कहते हैं कि जीवादिक यद्यपि नाना हैं और वे परस्पर एक दूसरेसे निवृत्त स्वभाव वाले हैं फिर भी उन सबको कथञ्चित् एक रूपसे कहनेमें विरोध नहीं है, क्योंकि कथञ्चित् सत्त्व विजिगृह्यताका वहाँ प्रतिभास भेद है ही। यद्यपि वे जीवादिक समस्त विशेष पदार्थ अनेक हैं और परस्परमे एक दूसरेके सत्त्वसे निवृत्त हैं अन्यापोग रूप है और काल आदिकके भेदमे उनमे भेद नजर आ रहा है, द्रव्य, क्षेत्र, काल भाव सभी प्रत्येक वस्तुमें उनके उनमें ही है, ऐसे विभिन्न होनेपर भी सद्भावों सबमे एक सम न है इस कारणम उनमे एकत्व कहा जाय नद्रूपताकी अपेक्षास तो इसमे किसी प्रकारका विरोध नहीं है। जैसे कि चित्र ज्ञानमे नीलादिक प्रतिभासकी बात कही जाती है, चित्रज्ञान कहते उसे है कि नील पीत आदिककी बुद्धिका प्रतिभास जहाँ चलता हो फिर भी वह अपने स्वरूपमें एक ही है। तो जैसे वहाँ नीलादिक प्रतिभास अनेकानेक हैं। फिर भी ज्ञानकी अविवेकतासे वहाँ एक ज्ञानादित मान लिया गया है वह चित्र प्रतिभास वाली बुद्धि एक ही कहलाती है क्योंकि जो बाह्यमें नाशान है, नाना पदार्थ हैं उनसे विलक्षण है यह चित्र प्रति-

तो देखिये, विशेषण विशेष्य भावरूपसे प्रयोग किया गया ना, कि यह पुरुष कुण्डली है, तो कुण्डली भी पुरुष जब इन दोनोंको भेदरूपसे भी देखा जाता हो तब ही तो विशेषण विशेष्य भाव बनना है। जै। कहा—नीलकमल, तो वह कमल नीला है, तभी तो वहाँ विशेषण भावरूपसे प्रयोग किया गया है कि नील कमल। और, दृष्टान्तमें भेद इस कहने वालेके चित्तमें पड़ा हुआ है कि नीलका अर्थ और है कमलका अर्थ और है। जो जो कमल हैं वे सब नील हैं, जो जो नील हैं वे सब कमल हैं। ऐसा नहीं है यह बात प्रतीतिमें है तो नील और कमल इनको भेद करके जब प्रतीतिमें रख रखा है कोई तब ही कोई ऐसा प्रयोग कर सकता है कि नीलकमल। तो इस प्रकार सब जगह भेद देखा जा रहा है। भेद न देखा जानेपर फिर अनेक व्यवहार लुप्त हो जायेंगे।

वस्तुमें सर्वथा भेद व अनेकत्वकी भी अशक्यता ऐसा भी कोई शङ्काकार न कह सकता कि फिर तो सब ही प्रकारसे भेद ही मान लीजिए। यदि बीबादिक विशेष भिन्न हैं अनेक हैं तो अनेक ही हैं, फिर उनको किसी प्रकार एक न माना जाय। तो सर्वथा भेदका एकान्त मान लेनेपर उनमें संख्या संख्यावानमें सर्वथा एकता मान लेनेपर फिर व्यपदेश भी न बन सकता कि ये १० हैं क्योंकि १० का नाम भी केला है और केलेका नाम भी १० है तो जहाँ १० कण खे हैं वहाँ यह प्रयोग है कि १० केले हैं तो यह व्यपदेश फिर न बन सकता, जब कि संख्या और संख्यावानमें सर्वथा भेद नहीं है। अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि संख्यावान पदार्थ है इस प्रकार व्यपदेश होनेका कारण समवाय है, संख्या आदिक है और उसका संख्यावान पदार्थमें समवाय सम्बन्ध होता है। उस समवाय सम्बन्धके कारण संख्यावान पदार्थ है, १० केले हैं आदिक व्यवहार बन जाते हैं। इसके समाधानमें कहते हैं कि समवाय भी मान लें तिसपर भी चूँकि संख्या और संख्यावान भेद ही मान लिया गया तो समवाय भी उस व्यपदेशका कारण नहीं बन सकता। जो भिन्न पदार्थ है विन्ध्याचल हिमालय पर्व। आदिक ये जब बिल्कुल नगरे नगरे हैं तो उनमें कैसे कह दिया जायगा कि यह इसका है ? तो यो ही संख्या संख्यावान जब एकान्तः भिन्न मान लिए गए तो उनमें कुछ भी कल्पनायें करके व्यवहार नहीं बनाना जा सकता उन्हें विशेषण विशेष्य भाव रूपसे नहीं कहा जा सकता। शङ्काकार कहता है कि १० केले है ऐसा जो संख्या संख्यावानका व्यवहार होता है उसका कारण है विशेषण-विशेष्य भाव अर्थात् समवाय जो संख्या संख्यावान है अर्थात् जिनका समवाय सम्बन्ध बनाया गया है ऐसे संख्या संख्यावानमें विशेषण विशेष्यभाव है। १० हुए विशेषण केले हुए विशेष्य। यो विशेषण विशेष्य भाव उनके व्यवहारका निमित्त हो जायगा। तो इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि यह बताओ कि विशेषण विशेष्य भाव संख्या संख्यावानसे क्या समवाय भिन्न है जैसे कि भेदकान्तकी हठ की है। तो यदि संख्या संख्यावानसे विशेषण विशेष्यभाव भिन्न है तो फिर उसका व्यपदेश करनेके लिए अनेक



भी सद्रूपतासे प्रत्यक्ष ही जानेपर भी उनका अभाव नहीं पाया जा सकता है। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि सामान्य, विशेष समवाय और अभाव भी उस सत्के ही विवर्त हैं। इस कारणसे इस सामान्य, विशेष समवाय, अभावमें भी सद्रूपता पाव-  
 न्य सिद्ध नहीं कर सकते। कारण यह है कि सामान्य कोई स्वतन्त्र सत्त्व नहीं है। किन्तु जिस क्षेत्रमें जातिकी अपेक्षासे धर्मको निरखा जा रहा है सामान्यात्मक वही पदार्थ तो है। तो जैसे पदार्थ सत् है ऐसे ही वह सामान्य सत् है। यों हा विशेष, समवाय आदात्म्य जो कुछ भी देखे जा रहे हैं और यहाँ तक कि अभाव भी निरखा जा रहा है तो वह भी वस्तुके भावस्वरूप है। जैसे प्राणभाव उत्तर पर्यायिका पहिली पर्यायमें अभाव तो उत्तर पर्यायिका अभाव पहिली पर्यायिके सद्भावस्वरूप तो है, वही तो उत्तर पर्यायिका प्राणभाव है। प्रध्वसाभाव है, पूर्व पर्यायिका उत्तर पर्यायमें अभाव, यो कहो व्यय और उत्पाद। तो जो व्यय है, पूर्व पर्यायिका अभाव है वह उत्तर पर्यायिके उत्पाद रूप ही तो है तो इस तरह अभाव भी भावस्वरूप सिद्ध होता है। तो इसका भी सद्रूपसे पार्यव्य कहना असिद्ध है। अन्यथा अर्थान् यति इन मन्त्रोंको मद्रूप से प्रत्यक्ष कर दिया जाय तो फिर इनकी प्रमेयता नहीं बन सकती, अर्थात् ये प्रमाणके विषय न बन सकेंगे। और, सब अवस्तु बन जायेंगे क्योंकि जो सर्वथा स्वतन्त्र सत्त्व है उसको तो असत् ही कहा गया है इस कारण जीवादिक विशेष पर्यात् सभी पदार्थ काल आदिकका भेद रख रहे हैं। देश अलग है, काल अलग है, उनका विण्ड अलग है उनकी शक्तियाँ न्यारी हैं तिसपर भी स्यात् एक द्रव्य है क्योंकि सद्रूपताकी अवि-  
 शेषता होनेसे। जैसे कि नीलादिकके प्रतिभास भेद होनेपर भी ज्ञानरूपताकी अवि-  
 शेषता होनेसे चित्रज्ञानको एक कहा जाता है। इस तरह एकत्व और अनेक के सम्बन्धमें वह पहिला भग बना कि वस्तु सद्द्रव्यत्वकी अपेक्षासे स्यात् एक है।

वस्तुमें व्यतिरेक दृष्टिसे स्याद् अनेकत्वकी सिद्धि—प्रब यह बताना है कि जिस प्रकार स्यात् एकत्वकी सिद्धि है उसी प्रकार व्यतिरेक दृष्टिसे, पर्याय अपेक्षा से जीवादिक विशेष अनेक हैं यह भी सिद्ध होता है। क्योंकि भेद रूपसे उनका दर्शन हो ही रहा है। प्रत्येक जीव न्यारे-न्यारे हैं, प्रत्येक पदार्थ पृथक् पृथक् हैं इस प्रकार भेदरूपसे ये सब पदार्थ पाये जाते हैं। जैसे कि कुछ दार्शनिकोंने सख्या और सख्या-  
 वान पदार्थोंको भेदरूपसे देखा है। अथवा सभी जन समझते हैं कि सख्या कोई अलग है, सख्यावाना पदार्थ अलग है। जैसे कहा १० केले तो १० की सख्याका अर्थ अलग है यदि केलेका अर्थ अलग है। जैसे सख्यावान वह पदार्थ केलेमें सख्याके स्वरूपसे अलग है। ऐसे ही जीवादिक विशेष भी भेद रूपसे देखे जा रहे हैं इस कारण स्यात् एक है स्यात् अनेक है। कोई ऐसा सत्त्वं कि सख्या और सख्यावानमें भेद तो नहीं देखा जा रहा सो बात नहीं कह सकते। यदि सख्या और सख्यावानमें भेद न देखा जाय तो विशेष विशेष्यका विकल्प नहीं बन सकता। अथवा जैसे—किसी पुरुषको कहा कि यह कुण्डली है, क्योंकि वह अपने कानोंमें कुण्डल (आभूषण) पहिने हुए है,

ही प्रसंगको दार्शनिक पद्धतिसे और उक्त कारिकाओंमे बनायी गई पद्धतियोंसे सिद्धिये—यहाँ एकत्व तो सिद्ध किया जा रहा है, पर एकत्वको सिद्ध करते समय अनेकान्त स्वतः सिद्ध हो जाता है। प्रधान और गौण विक्षामें यह पद्धति बनती है। एक वस्तुमें एकत्व अपने प्रतिषेध अनेकत्वके साथ अविनाभावी है क्योंकि विशेषण होनेमें। जो विशेषण होता है वह अपने प्रतिषेधके साथ अविनाभावी होता है। जैसे कि हेतुमें साधन्य वैधर्म्यके साथ अविनाभावी है। हेतुमें सपक्षकी बात कहो जाती है तो सपक्षका वर्णन करना विपक्षकी भी याद दिलाता है। हेतुका विपक्षमें असत्य है इस प्रकार एक वस्तुमें एकत्वका दर्शन करना अनेकत्वकी याद दिलाता है कि किसी दृष्टिसे वस्तुमें अनेकत्व भी है। इस तरह प्रथम भगके प्रयोगसे सिद्ध हुई। अब द्वितीय भगका प्रयोग मुक्त। एक धर्मिः अनेकत्व आने प्रतिषेध एकत्वके साथ अविनाभावी है क्योंकि विशेषण होनेमें जो कि हेतुमें वैधर्म्य साधन्यके साथ अविनाभावी है, हेतुमें जब विपक्ष उग्र वृत्त बनायी जा रहा है ना वह वर्णन सपक्ष मत्स्यकी भी याद दिलाता है। विशेषण है ना अथवा साधन्य शब्द कहना हो यह सिद्ध करता है कि कोई वैधर्म्य भी है। इसी प्रकार एक धर्मिः भेद विवक्षासे जो अनेकत्वकी बात कही जा रही है वह अपने प्रतिषेध एकत्वके साथ अविनाभावीपना सिद्ध करती है। इसी प्रकार एकत्व अनेकत्वका उभय भी अपने प्रतिषेध अनेकत्वके साथ अविनाभावी है क्योंकि विशेषण होनेसे। अथवा जो यह उभयात्मकपना है तो अनेक हेतुप्रयोगसे सिद्ध होता है। वस्तु स्यात् अनेक है विशेषण होनेसे, विशेषण होनेसे, शब्दगोचर होनेसे और वस्तु होनेसे। वही एक पद यह विशेषण रूप भी होता है और विशेषण रूप भी होना है। जैसे कि कोई हेतु अपने साधन्यके अपेक्षासे हेतु रूप है, और जो साधन्य नहीं है उस तत्त्वकी अपेक्षासे अहेतुरूप है। तो जैसे साधन्य धर्म अपेक्षासे हेतुरूप और अहेतुरूप होता है इसी प्रकार यह विशेषण है शब्दगोचर होनेसे अथवा शब्दगोचर है विशेषण होनेसे अथवा विशेषण है और शब्द गोचर है वस्तु होनेसे। यों परस्पर हेतुप्रयोग द्वारा परस्पर तत्त्वकी सिद्धि की जाती है।

विशेषणत्वादि हेतुप्रयोगका स्वाभिधेयप्रतिपक्षाविनाभावित्व विशेषण त्व यहाँ साधन्य धर्म है अर्थात् अनुमान प्रयोगमें हेतुरूपम प्रयुक्त किया गया है पर विशेषण होनेपर भी जो कि अपने विशेषणकी अपेक्षा है वह अपने प्रतिषेध विशेषणके साथ अविनाभावी है विशेषण होनेसे। इस अनुमान प्रयोगमें वही अपेक्षामें विशेषण विशेषण बनता है इस कारण विशेषणत्वादिक हेतुओंमें व्यभिचार दोष नहीं दिया जा सकता। यहाँ सभी कोई यह प्राशङ्कता नहीं कर सकता है कि विशेषण तो केवल पक्ष धर्मका बन गया सो यहाँ विशेषणत्व हेतु व्यभिचारी हो गया कि देखो साधन्य विशेषण है पर यह अपने प्रतिपक्षके साथ अविनाभावी नहीं है। विशेषणत्व विशेषणत्वके साथ अविनाभावी नहीं है, इसी प्रकार विशेषणत्व हेतुमें भी व्यभिचार नहीं है क्योंकि अपने विशेषण की अपेक्षा वह विशेषण है फिर भी अपने प्रतिपक्ष विशेषणत्वके साथ अविनाभावी है,

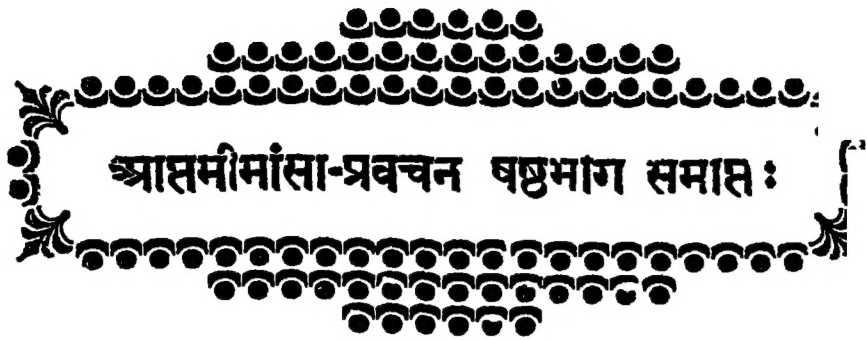




जो भी कहा जाय वह अपने प्रतिपक्षका सकेत कर ही देता है, शब्द गोचरत्वका हेतुका भी जो प्रयोग किया गया है वह भी अनेकात्मिक दोषसे दूषित नहीं है, क्योंकि शब्द-गोचरत्वका अपने प्रतिपक्ष शब्दान्तर गोचरत्व अर्थात् अन्य शब्दोंके द्वारा विषयभूत नहीं है, प्रतिपक्षके साथ अविनाभावी है, जो शब्दगोचर है वह अन्य शब्दोंके द्वारा विषयभूत नहीं है इसी प्रकार वस्तुत्व जो साधन कहा गया है कि ये सब विषय प्रतिपक्ष-रूपक हैं एकानेकत्वक हैं वस्तुत्व होने, तो वस्तुत्व जो साधन कहा गया है उसमें भी कोई अविचार नहीं है जो क अनेकान्तवादियोंके यहाँ ऐसा भी प्रतीतिमें विरोध नहीं है कि वस्तु वधर्म वस्तुका एक अर्थ ही तो कहा गया है, सो वह वस्तुत्वधर्म किसी दृष्टि पर प्रविष्ट अथवा अवस्तुत्वके साथ अविनाभावी है, तब प्रक्रिया विपरीत रूपसे कर दी जाती है, जैसे पदार्थ अपने स्वरूप चतुष्टयसे नहीं है तब इसी प्रक्रियाको विपरित करके बोले कोई कि परस्पर चतुष्टयसे है, स्वरूप चतुष्टयसे नहीं है तो इस प्रकारसे तो वह नहीं है। जो इन विपरीत प्रक्रियाधोमे अवस्तु है वह, वस्तु तो वह अपनी शुद्ध प्रक्रियासे है। सो जितने भी ये हेतु कहे गए हैं ये सब, जो भी अपने प्रतिपक्षके साथ अविनाभावी हैं इस कारणसे इसका प्रतीतिमें कोई विरोध नहीं है।

सर्वथा विधि निषेधसे अनवस्थित अथवा कथञ्चित् विधिनिषेधसे अवस्थित वस्तुकी अर्थक्रियाकारिता—उक्त विवरणसे यह निश्चय कीजिये कि एकत्व और अनेकत्वसे अनवस्थित अर्थात् वस्तु न सर्वथा एक है न सर्वथा अनेक है, यों सर्वथा एकत्व और अनेकत्वसे अनवस्थित सत्ता ज्ञानमें प्राप्त होकर अपनी सप्रभङ्गी पद्धति प्रयुक्त होकर ये जीवादिक वस्तु हैं अर्थात् ज वादिक पदार्थ न सर्वथा एक हैं न सर्वथा अनेक है इस तरहसे सर्वथा विधि निषेधसे सर्वथा अनेक हैं इस तरहसे सर्वथा विधि निषेधसे अनवस्थित होती हुई ही वस्तु कार्यकारी बनती है अन्यथा यदि जीवको सर्वथा एक मान लिया जाय तो उसमें प्रयत्न क्रिया नहीं बन सकती। जो अपरिणामी है, सर्वथा एक है उसमें जब किसी भी प्रकार भेद नहीं, परिणामि नहीं अविरोधकी बात बनती ही नहीं तो क्या अर्थक्रिया कहेंगे किये ? इसी प्रकार वस्तुको सर्वथा अनेक मान लिया जाय जैसे कि कुछ दर्शनियों ने वस्तुमें देखा सामान्य, विशेष गुण पर्याय तो ऐसा कुछ भेद निरखकर मनको स्वयं स्वतन्त्र मत् मानने लगेंगे कि वस्तु गुण भी है कर्म भी है सामान्य भी है, विशेष भी है। तो यह हुआ उनका अर्थकान्त। इस तरह अनेकत्व माननेपर भी वस्तुकी अर्थक्रिया नहीं बन सकती। अर्थक्रिया हुआ करती है क्रमसे प्रथमा क्रमसे। तो जब वस्तु सर्वथा एक है तो भी दोनों ही विधियोंसे अर्थ क्रिया नहीं है। जब वस्तु सर्वथा अनेक ही तो अनेक है तो वही अर्थक्रिया किसमें कहेंगे ? कोई मूलमूल वस्तु तो मानी ही नहीं गई। इस प्रकार सर्वथा एकका एकान्त करेंगे तब भी अर्थक्रिया नहीं बनती मन्वा अनेकका एकान्त कहेंगे तब भी अर्थक्रिया नहीं बनती। इस तरह वस्तुको मानना होगा कि वह कथञ्चित् सत् और असत् है इसी प्रकार वह कथञ्चित् एक और अनेक है।





आसमीमांसा-प्रवचन षष्ठभाग समाप्तः